مدارس علم النفس

مجلد1

السيد أحمد القبانچي

نظريات المدارس النفسية

- ■ نظريات المدرسة القديمة (اليونانية)
- ■ نظريات المدرسة المسيحية
- ■ نظريات المدرسة البوذائية
- ■نظريات المدرسة الحديثة (الغربية)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مقدّمة

لم تكن أهمية معرفة النفس خافية على الإنسان منذ أقدم العصور، فالتعاليم الأخلاقية لتربية النفس كانت موجودة في الحضارات القديمة وخاصة في بلاد الهند منذ خمسة آلاف سنة، بحيث أنّ المذهب البوذائي، الذي يعتبر من أقدم المذاهب الأخلاقية الموجودة، والذي يرجع تاريخه إلى «600» عام قبل الميلاد، لم يكن إلاّ وارثاً لعدّة مذاهب أخلاقية سبقته بمئات السنين، كما دلّت الشواهد التاريخية على ذلك، ولكن علم النفس في المذاهب القديمة كان ممتزجاً مع الدين والفلسفة وانفصل عنهما في السنين المتأخرة بعد تطور العلوم وتشعبها وكثرتها.

وفي عصرنا الحاضر بالذات نجد الحاجة إلى علم النفس تأتي بالدرجة الأُولى في الأهمية، وقد ظهرت الحاجة الملحّة إلى هذا العلم في بداية القرن العشرين، وخاصة بعد الحرب العالمية الأُولى والثانية، لكثرة المشاكل النفسية التي خلّفتها الحرب العالمية على البشرية، ويمكن أن نوجز أهمية دراسة علم النفس وضرورة رفد المجتمع الإسلامي بالكتب والدراسات النفسية بما يلي:

1 ـــ بعد الإكتشافات العظيمة والتقدّم العلمي الذي حقّقه الإنسان على جميع الأصعدة وجد الإنسان نفسه في دوامة من المشاكل النفسية وأمواج القلق والإضطراب الروحي والعقد النفسية تتقاذفه من كلّ جانب ممّا ساعد على تولّد علم النفس، أو بالأحرى إنفصاله عن الفلسفة، وتأكيد علماء النفس على ضرورة التعمّق في معرفة أسرار النفس كمفتاح لحلّ المشاكل الفردية والاجتماعية الراهنة.

لو تعلّم الإنسان جميع العلوم ودرس مختلف المعارف وترك معرفة نفسه فكيف يتسنى له استثمار هذا المخزون المعرفي لما فيه خيره وصلاحه وهو جاهل بما ينفعه وما يضرّه؟

الإمام علي (عليه السلام) يقول:

«**عجبت لم ينشد ضالته وقد أضلّ نفسه فلا يطلبها**»[1].

والعجيب أنّنا نحبّ أنفسنا ونريد سعادتها إلاّ أنّنا لا نهتم لمعرفة الطريق الصحيح لإسعادها ودفع الضرر عنها ...

ثمّة شيء آخر وهو أنّك إذا عرفت نفسك عرفت الآخرين أيضاً; لأنّ القوانين النفسية والعقد وطرق العلاج متشابهة، وكما يقول القرآن الكريم: (**هو الّذي خَلَقَكُم مِن نَفْس وَاحِدَة**).[2]

وبمعرفتك لنفوس الآخرين فانّه يسهل عليك التعامل معهم بالتي هي أحسن، وسوف تكون موفّقاً على الصعيد الإجتماعي أيضاً لا سيّما في الوسط العائلي ...

---

(1) غرر الحكم، ص 233، ح 4658.

(2) سورة الأعراف: الآية 189.

الإنسان يرغب ويحبّ اللعبة التي يعرفها ويتقنها، فإذا تعلّم كرة القدم أو السباحة أو الشطرنج تجده راغباً فيها، ويكره الخوض في لعبة يجهلها، فهكذا بالنسبة إلى التعامل مع الناس، فهو فنّ يحبّه من عرفه وعرف قوانينه، وهو يتوقّف على معرفة نفسيات الناس وما ينفعهم وما يضرّهم وما يحبّون وما يكرهون ...

الكثير من الخلافات في العائلة الواحدة ناشئة من جهل الزوج أو الزوجة بنفسية الآخر، ويكمن الحلّ لها في أن يدرك كلّ واحد منهما الآخر أوّل الأمر، ثمّ بعد ذلك معرفة الطريق إلى تجنّب المشكلات ..

وعندما نحلّل أسباب فشل الموظّف في دائرته، أو العامل في محيط عمله، نجد أكثر الموارد تشير إلى عدم التوافق مع الآخرين في الدائرة أو المصنع، وليس بالضرورة أن يكون السبب مادياً ..

البعض يتصوّر أنّ الزواج قضاء لشهوة عابرة وإنجاب للإطفال ليس إلاّ، لا ياأخي .. الزواج فنّ .. وتربية الأطفال فنّ .. وعلى الرجل أن يتعلّم فنّ المعاملة الزوجية، وكيف يكون زوجاً ناجحاً وأباً صالحاً، وهكذا على المرأة أن تتعلّم فنّ معاملة الزوج، وفنّ تربية الأطفال ..

وتتأكّد معرفة النفس بالنسبة للمؤمنين; لأنّ الطريق إلى معرفة الله عزّوجلّ يمرّ من معرفة النفس، كما ورد في الحديث الشريف عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»(3).

2 ــ إنّ تطور المدنية الحديثة وإقبال الناس على الإستفادة من الوسائل المادية وإنتشار الثقافة وتنوّعها بشكل لم يسبق له مثيل، وتزامن إشباع الحاجات والغرائز الجسدية مع إهمال الجانب المعنوي في الإنسان، كلّ ذلك أدّى إلى تمزّق وحدة النفس وتشتت الأهواء والأفكار والإبتلاء بالأزمات والأمراض النفسية والإجتماعية حتّى تصوّر بعض علماء النفس أنّ الإبتلاء بالعقد النفسية والإجتماعية هو أمر لابدّ منه في هذا الزمان، وهو ثمن التطور الحضاري .. فرويد يرى أنّ تطور البشرية يستلزم كبت الغرائز وبالتالي إلى نشوء العقد النفسية، وأنّ الإنسان لا يمكنه أن يجمع بين اللّذة والتطور، ولهذا لا يكون التطور والتقدّم العلمي نعمة للبشرية ...

وهذا المعنى وإن كان صحيحاً بحسب الظاهر، إلاّ أنّك لو تعمّقت قليلاً فستجد أنّ الأزمات النفسية ليست ملازمة لنفس التطور المادي، بل للإشباع الخاطي للغرائز الجسدية وإهمال الجانب المعنوي والأخلاقي في الإنسان ..

الإنسان بإمكانه أن يجمع بين التطور المادي والسعادة النفسية إذا عرف كيف يستفيد من عقله بالشكل المطلوب للموازنة بين الحاجات الجسدية والحاجات النفسية، ولا يهتم بإشباع غرائزه الجسدية على حساب الجانب المعنوي في الإنسان ..

ولكن كيف يمكن إعطاء الجانب المعنوي حقّه إذا كان هذا الإنسان لا يعترف بوجوده ولا يرى في النفس سوى الجانب الشهوي والحيواني؟ وأساساً لا يرى في هذا الإنسان سوى الجسد وحاجاته المادية كما نلاحظ ذلك في نظريات علماء النفس الغربيين وفلاسفتهم، ولذلك كان الحلّ الغربي لعلاج الأمراض النفسية قاصراً في كثير من الموارد، ونجده يقف عاجزاً أمام المأساة التي يعانيها الإنسان الغربي، حتّى أنّ بعض النظريات النفسية قد زادت من

(3) بحار الانوار: ج 2، ص 32، ح 22.

حدّة المأساة وأدّت إلى تمزّق العائلة وسقوط الإنسان في إنفرادية قاتلة وإنعدام الثقة نهائياً بين الناس، كنظرية **فرويد** حول الكبت الجنسي والدعوة إلى التحلّل الجنسي، ودعوة الوجودية إلى التحرّر المطلق، ونظريات **نيتشه** الألماني حول رفض الأخلاق مطلقاً واعتبار الرحمة والشفقة من علامات الضعف النفسي، وهكذا من يقول بضرورة الأخلاق من علماء الغرب لا يرى منها إلاّ الأخلاق المصلحية، فالمصلحة الفردية هي أساس الأخلاق .. وهكذا.

وبعد أن عرفنا أهمية علم النفس ينبغي التأكد من صحة الأفكار المستوردة قبل إمضائها وقبولها والعمل بها، ولابدّ أن يطّلع المسلمون على ثقافتهم الإسلامية الغنية قبل استجداء النظريات التي أثبت الواقع الغربي فشلها بالتجربة، و لم يحصل منها على ما يريد ..

التطور المادي لا يعني التفوّق في كل شيء، ولا ينبغي تقليد الإنسان الرياضي مثلاً حتّى في أخلاقه، أو نعجب بعالم فيزيائي فنأخذ منه المضمون الفكري والمحتوى العقائدي، أو نكون معجبين بملك أو رئيس أو قائد تاريخي فنأخذ منه الدين .. فهذه كلّها من آفات التقليد الأعمى.

3 ــ لابدّ من التمييز بين علم النفس ومعرفة النفس[4] والأديان بصورة عامة تهتمّ بمعرفة النفس من خلال المواعظ الأخلاقية ونظرتها إلى الإنسان والمجتمع والعلاقات الإجتماعية، ومن خلالها يمكن إستخراج علم النفس لهذه الأديان، والمذهب البوذائي أيضاً من هذا القبيل، بينما يهتمّ الفلاسفة وعلماء النفس بعلم النفس وكيفية نشوء النفس والدوافع والغرائز وطرق معالجة الأمراض النفسية وغير ذلك، فكذلك يمكن استخراج المذهب النفسي من خلال نظريات علم النفس، أي الوصول إلى معرفة النفس من خلال علم النفس، فيكون علم النفس كمقدّمة لمعرفة النفس التي هي الأصل، فنحن عندما نؤكد على علم النفس لا لأجل العلم بكيفية النفس والنظريات الفلسفية عنها والدوافع والأمراض النفسية، بل من أجل هدف آخر وهو معرفة النفس، فعلم النفس طريق إلى معرفة النفس بالمعرفة الحضورية، وطريق إلى التكامل النفسي; لأنّ الكمال لا يكون إلاّ بعد معرفة الطريق إليه ..

ثمّ أنّ التكامل المعنوي لا يكون بهذه السهولة، فهو بحاجة إلى صبر ومثابرة، ولذلك سمّي بـــ«الجهاد الأكبر» وعلم النفس إضافةً إلى أنّه يكشف الطريق أمام الإنسان ويعرّفه على أسرار النفس وأمراضها وطرق علاجها كذلك يفيده في تقوية إرادته ويساعده على تحمّل الصعوبات في طريق الكمال، كما قال العالم لموسى (عليه السلام):

(وَكَيفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَم تَحِطْ بِهِ خُبرا).[5]

إذاً، فالعلم يساعد الإنسان على الصبر ويقوي عزيمته، وهذا هو الجانب العملي لفائدة علم النفس.

---

(4) علم النفس الذي نقرأه في الفلسفة ونظريات علماء النفس هو علم حصولي ذهني ويكون على شكل أفكار حول النفس الإنسانية ومقوّماتها وما يضرّها وما ينفعها، ويمكن نقل هذه الأفكار من شخص لآخر بواسطة الكتب والمحاضرات وغير ذلك، أمّا معرفة النفس التي تؤكد عليها الأديان فهي نوع من المذهب النفسي الذي يكتشف به الإنسان نفسه بواسطة أعمال ورياضات ومجاهدة نفسية لتربية النفس والوصول بها إلى الكمال الحقيقي، فهي من نوع العلم الحضوري ..

(5) سورة الكهف: الآية 68.

4 ــ ما كتبه العلماء والكتّاب المسلمون في هذا المجال إمّا أن يكون فلسفة يصعب على سائر الناس إدراك محتواها وقد كتبت إلى الخواص من الناس وهم الفلاسفة والعلماء، أمثال كتب ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين وابن عربي وغيرهم، ولذلك حُرِم أغلبية الناس من الإستفادة المباشرة من هذه الكتب ..

وإما كتب أخلاقية كتبها علماء الأخلاق أمثال كتاب «المحجّة البيضاء» للفيض الكاشاني و«جامع السعادات» للنراقي وكتاب «احياء علوم الدين» للغزالي وأمثالها، وهي في الغالب إقتباس من المدرسة اليونانية في الأساس ولكنّها مطعّمة بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ممّا يضفي عليها الطابع الإسلامي، وإضافة إلى ذلك تتصف بالاسلوب القديم الذي لا يساير هذا العصر، ولذلك نجدها على شكل نصائح ومواعظ ثقيلة وجافة لا يرغب فيها أغلب الناس، و لم تعد تكافي متطلّبات هذا الزمان المتنوعة.

وهناك محاولات لعرض نظرية الإسلام حول النفس والأمراض النفسية وطرق علاجها بالأسلوب العلمي الجديد، وهي إضافةً إلى أنّها قليلة ولا تتناسب مع شدّة إحتياج المجتمع الإسلامي إلى علم النفس، نلاحظ على بعضها التسرّع في إعطاء كلّ فكرة صبغة إسلامية وإن كانت مستوردة من الخارج و لم يثبت صحتها وسلامتها .. وبعض الآراء مقتبسة من الفلسفة اليونانية وانتقلت إلى المكتبة الإسلامية بواسطة الفلاسفة الإسلاميين من أتباع المدرسة القديمة، و في هذا الكتاب محاولة لعرض مختلف المدارس النفسية وبيان النقاط الإيجابية فيها والسلبية مع الإحتفاظ بالموضوعية الكاملة وبدون أي اجحاف سوى بيان أفكار هذه المذاهب والمدارس حتّى تتّضح النظرية الإسلامية النفسية أكثر، وتتجلّى أهميتها بالمقارنة مع تلك النظريات الأُخرى.

فهرس النظريات النفسية:

من الأفضل أن نذكر النظريات النفسية المهمّة والتي لعبت دوراً في تاريخ البشرية، وبعد ذلك نفصّل الكلام في كلّ واحدة منها:

1 ــ النظريات المدرسة اليونانية: وتشمل أفكار ونظريات الفلاسفة اليونانيين مثل سقراط وإفلاطون وأرسطو، وكذلك بعض المذاهب اليونانية مثل المذهب الكلبي والرواقي و ...

2 ــ النظريات المدرسة المسيحية: وهي وإن كانت قديمة تاريخياً لكنّها ما زالت في حلبة الصراع مع المدارس الأُخرى خصوصاً المدرسة الحديثة والمدرسة الإسلامية، ورغم الضربات الموجعة التي تلّقتها أخيراً من علماء النفس والفلاسفة الغربيين فما زالت تؤدي دورها في الميدان الإنساني، وأخيراً بدأ علماء النفس يدركون دور الدين في إعادة الهدوء والاستقرار للإنسان، ومن رجال هذه المدرسة «**سنت اكوستين**» و (**سنت تامس اكواينس**).

3 ــ النظريات المدرسة البوذائية: وقد سبقت جميع المدارس المعروفة، ويرجع تاريخها إلى (600) عام قبل الميلاد وما زالت تعيش بفعالية في الهند والصين واليابان، والذي أعطاها أهمّية أكثر هو إهتمام بعض علماء النفس الغربيين أمثال يونغ واريك فروم بتعليمات المذهب البوذائي في تربية النفس بعد إعراضهم عن الدين، ومن أشهر رجالها هو «بوذا» المؤسس لها.

4 ــ النظريات المدرسة الماركسية: وقد لعبت دوراً مهماً في تاريخ البشرية الحديث وما زالت تحكم في مناطق مهمة من العالم بالرغم من زوال الإتحاد السوفياتي، ومع أُفول نجمها إلاّ أنّه لا يمنع من وجود بعض الامتيازات التي أدّت إلى انتشارها وحكومتها على نصف العالم، ومن أشهر رجالات هذه المدرسة (ماركس) و (انجلز)، إلاّ أنّه لّما كان جلّ أبحاث هذه المدرسة منصبّاً على فلسفة التاريخ والإقتصاد وتشكيل الدولة، وتهميش قدرة الإنسان واختياره كفرد له إحساسات وعواطف وإرادة مستقلّة عن حركة التاريخ وإشكالية الصراع الطبقي الحاكم على المجتمعات البشرية، لذا لا نجد ثمّة دراسة معمّقة ومفصلة في الماركسية عن الإنسان بما هو إنسان سوى ما بدا من بعض علماء النفس الروس أمثال بافلوف وأتباعه في المدرسة السلوكية، وهذه لا تمتّ إلى المذهب الماركسي بالأصالة، وسوف نستعرضها لدى دراستنا للمدرسة النفسية الغربية بصورة عامة.

5 ــ النظريات المدرسة الحديثة: وتشمل الفلاسفة وعلماء النفس الغربيين في العصر الجديد ومن شاركوا في بناء النهضة العلمية الغربية من الناحية الفلسفية والنفسية أمثال بيجن وديكارت ونيتشه وراسل وسارتر وغيرهم من الفلاسفة، وأمّا رجالهم من علماء النفس فأبرزهم فرويد ويونغ وآدلر وواطسون وغيرهم. وواطون، وبالرغم من تعارض آراء الفلاسفة وعلماء النفس الغربيين إلاّ أنّه توجد وجوه اشتراك عند الأغلبية منهم.

6 ــ المدرسة الإسلامية: لقد كان للإسلام الدور الأوّل في تاريخ البشرية لأكثر من ألف عام، وقد غطّى مساحة شاسعة تعتبر مركز العالم، وبالرغم من الضربات القاصمة التي تلّقاها الإسلام من هجوم المغول والهجمة الإستعمارية الغربية في العصر الجديد، وأعداء الداخل من الحكّام الأُمويين وأمثالهم، إلاّ أنّ هذا الدين لا يزال حياً في نفوس أكثر من مليار إنسان في هذا العصر.

والشيء الآخر هو بروز هذا الدين على ساحة الصراع الثقافي في الساحة الدولية والتفاف الشعوب الإسلامية حوله ممّا جعله يمثّل البديل الحضاري في أكثر الشعوب الإسلامية، ومنافساً للمذاهب والمدارس الأُخرى على صعيد إشباع الحاجات النفسية للإنسان وعلاج أمراضه ومشاكله النفسية والإجتماعية.

وكما أنّ الأدلة الأربعة تمثل القاعدة التي يرتكز عليها الفقه الاسلامي في دراساته، فكذلك الحال في علم النفس الاسلامي حيث أنّ هذه الأركان الأربعة، أي والقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وآراء حكماء الإسلام والعقل تمثّل الأساس الذي نعتمد عليه في دراستنا هذه.

بقي أن نشير إلى (الدين اليهودي) الذي له تاريخ مهم ويعتقد به طائفة من البشر، فهو وإن كان عقيدة لها مقوّمات المدرسة النفسية، إلاّ أنّ إيجابيّات هذا الدين سوف ندرسها ضمن المسيحية التي تعتبر منبعثة من صلب الدين اليهودي وتمثّل مرحلة أكمل من اليهودية، وبعبارة أُخرى: المسيحية يهودية متكاملة، وكتاب العهد الجديد عند المسيحية يشابه كتاب العهد القديم لدى اليهود من حيث المواعظ والحكم والأخلاق، ولكن هناك بعض المؤاخذات على اليهودية، وهي إنطواء اليهود على قومية تحجم من فعالية هذا الدين، وتجعله مقصوراً على طائفة خاصة من الناس يرون لأنفسهم الأفضلية على سائر البشر، وأنّ هذا الدين مختص بهم دون غيرهم، ومحاولاتهم بشتّى الأساليب إفساد المجتمعات البشرية، وتحقيق طموحهم في السيطرة على العالم، ولذلك كانوا ممقوتين من سائر

الشعوب والدول التي يعيشون فيها، ولهذا السبب تعرّضوا للإضطهاد والتنكيل على طول التاريخ، وذلك بتقوقعهم على أنفسهم وإدّعائهم أنّهم شعب الله المختار ..

اليهودية اليوم أشبه ما تكون بالحزب السياسي الذي يطمع في الدولة والحكومة وقد ابتعد اليهود عن مناهج الدين في التربية الإنسانية وإصلاح النفس.

وهناك دين آخر لعب دوراً في ثقافة الشرق وهو «الزردشتية» نسبتةً إلى «زردشت» مؤسس هذ الدين الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وقد ولد في منطقة آذربايجان واعتزل الناس في العشرين من العمر وانصرف إلى العبادة والرياضة الروحية وفي الثلاثين بعث لهداية الناس، ورفض الناس دعوته فهاجر إلى شرق إيران حيث وجد قبولاً لدينه هناك، وعندما نشبت الحرب بين إيران وتوران اشترك فيها واستشهد في عمر 71 سنة، ثمّ انتشر دينه في تلك المناطق وفي الهند وتركية.

كتاب الزردشتية يسمّى «**اوستا**» وقد كتب على جلود البقر ووضع في شيراز في منطقة «تخت جمشيد» ولّما احتلّ الاسكندر المقدوني إيران أحرقه، ولكنّ الفرس ضلّوا يتداولونه شفاهياً ثمّ كتبوه مرّة اُخرى فيما بعد، وكان زردشت موحّداً وقد اعترف الإسلام بدينه ويعامل أتباعه معاملة أهل الكتاب والمجوس طائفة منهم، ثمّ طرأ التحريف على دينه بعده.

المهمّ في نظرة الزردشتية للإنسان هو أنّه مخيّر في اتّباع الخير أو الشر، ولابدّ له إذا أراد أن ينال رضا الله من اتّباع الخير وترك الشر وهو (الاهريمن) أو الشيطان، والخير يكون بالصدق في الفكر والقول والعمل، فإذا صار الإنسان صادقاً في هذه الثلاث فسوف يكون من أتباع الخير وهو (اهورا مزدا) اله الخير ..

وسائر ما نجده في الزردشتية لا يتعدّى النصائح الأخلاقية الذي جاءت بها الأديان بصورة عامة، ولا فائدة في التعرّض لتعاليم هذا الدين طالما أنّ تأثيره قليل جدّاً في العصر الحاضر، فلا يتجاوز أتباعه عدّة آلاف زردشتي، لأنّ الإسلام غطّى على جميع المناطق الزردشتية و لم يكن الايرانيون متعصبين لدينهم كاليهود ففضلوا الدين الجديد على دينهم، ثمّ هناك وجه شبه مع البوذائية المعاصرة لها في الفترة الزمنية، فنكتفي بذكر البوذائية.

وهناك مذاهب اُخرى في الهند وتايلند ولا سيّما المذهب «الكنفوشي» في الصين واليابان ومذهب (البراهما) في الهند الذي يعتبر أقدم الأديان، إلاّ أنّها لا تشكّل حضارة مستقلّة ذات تأثير شامل وأفكار مستقلّة غير ما هو موجود في الأديان الاُخرى من نصائح وحكم ومواعظ أخلاقية.

1 ـــ نظريات المدرسة اليونانية:

نظرة تاريخية:

يرجع تاريخ هذه المدرسة إلى 500 سنة قبل الميلاد، وقد خلّفت حضارة ثمينة بقيت مسيطرة على أفكار وعقائد البشرية ما يقارب 1500 عام وقد استفاد منها علماء الدين المسيحي في تثبيت المفاهيم الأخلاقية وكذلك الفلاسفة وعلماء الأخلاق الإسلاميون على مختلف العصور، والسبب في قوّة واستحكام أفكار هذه المدرسة يرجع إلى الأسلوب العقلي الذي اتّبعه رجال هذه المدرسة واعتمادهم على الأخلاق في التربية النفسية، كما سنرى.

ولا يمكن أن نفصل هذه الحضارة عن الحوادث التي وقعت قبل ذلك الوقت وأدّت إلى تلاقح الفكر اليهودي في مصر وفلسطين وحضارة الهند البوذائية وحضارة إيران الزردشتية، وخاصةً إذا أخذنا بنظر الاعتبار هجوم البابليين على فلسطين وتخريب أورشليم وما تبعه من هرب علماء اليهود وأنبياءهم، فقد كانت هناك روابط وثيقة بين اليونانيين وبين فراعنة مصر في القرن السادس والخامس قبل الميلاد حيث كان الملوك المصريون يعتمدون على الجنود اليونانيين ويستأجرونهم في حروبهم، وقد كان لهم قلاع عسكرية خاصة في مصريون وبذلك فتح الباب أمام التجّار اليونانيين للورود إلى مصر، وقد استقرّ الجنود اليونانيون في مدينة «دافنة» بين الأعوام 610 ـــ 560 قبل الميلاد، وفي تلك المدينة كان «ارمياء» النبي ومعه اليهود الذين هربوا من جيش «بخت نصر» البابلي الذي احتلّ اورشليم وخربها وأخذ اليهود أسرى إلى بابل في القرن السادس قبل الميلاد (586) ولكن كورش أطلقهم بعد أن احتلّ بابل سنة 538ق . م وقد هرب بعض اليهود والتجأوا إلى مدينة «دافنة» ومعهم ارمياء النبي كما هو مذكور في كتاب العهد العتيق (التوراة) في فصل ارمياء النبي الباب الثالث والأربعون[6].

---

(6) تاريخ الفلاسفة لبرتراند راسل.

إضافةً إلى ما كان يقوم به اليونانيون من تجارة مع مختلف شعوب العالم وما قام به بعض الفلاسفة اليونانيون كفيثاغورس وإفلاطون وغيرهما من السفر إلى مصر وإيران والهند والاستفادة من حضارات تلك الشعوب إذا علمنا بأنّ الزرداشتية والبوذية كانت رائجة في نفس تلك الفترة يعني القرن السادس والخامس قبل الميلاد بإضافة الدين اليهودي الذي سبق الميلاد بـــ 1500 عام.

وأوّل فلاسفة اليونان هو «**طالس**» الذي اكتشف حدوث الكسوف قبل وقوعه، في سنة 585ق . م وكان عالماً في الفلسفة والرياضيات والنجوم، والذي يهمّنا منه في هذا البحث أنّه أوّل من قال بأنّ أصل المخلوقات هو الماء.

وبعده «**أمبدوقلس**» الذي وسّع في نظريات طالس، وهو فيلسوف وشاعر وكاهن كان يرى بأنّ أصل العالم المواد الأربعة «**التراب، الماء، الهواء، النار**» الذي اتّخذه «**بقراط**» الحكيم أساساً لتقسيمات الشخصية الإنسانية، ويعتبر بقراط مؤسس الطبّ سواء على الصعيد البدني أو النفسي، ولا داعي لذكر أسماء الفلاسفة الذي سبقوا بقراط، فتلك مهمة كتب التاريخ والفلسفة، ولكن لّما كان علم النفس ممزوجاً مع الفلسفة، فلابدّ من ذكر بعض الفلاسفة والحكماء الذين لهم آراء وأفكار في هذا الموضوع نخص بالذكر منهم بقراط وإفلاطون وأرسطو وأبيقور وديوجانوس باعتبار انّ لكلّ واحد من هؤلاء الخمسة مذهباً في علم النفس.

وإذ نستعرض الحديث عن هذه المذاهب اليونانية الخمسة نفصّل الكلام في ثلاثة منها لا تزال بصماتها واضحة على مجمل الحضارات البشرية، ولا تكاد تخلو ثقافة إنسانية من الاسترفاد منها، وهي المذهب الارسطي العقلي والذي يمثّل الاعتدال والاتزان في السلوك وطرفيه الإفراط والتفريط المتمثلين في المذهب الكلبي المفرط في التصوّف، والمذهب الابيقوري المفرط في اللذة.

والعمدة في ديمومة هذه المذاهب الفلسفية الثلاثة أنّها تمثّل اتّجاهاً نفسياً لدى الإنسان، فكلّ فرد أو مجتمع بشري إمّا أن يكون معتدلاً في إرضاء دوافعه وإشباع حاجاته الفردية والإجتماعية، أو يكون منغمساً في الملذات الجسدية والتهويشات الدنيوية، أو يصاب بردّ فعل شديد لهذا اللون من التطرّف الجسدي فيقع في هوّة الإنقباض الروحي والتصوّف الكلبي، الذي نجده بمعالم واضحة في التفكير الرواقي وفي الديانة المسيحية والمتصوّفة من المسلمين، ولا يعني ذلك انّ هذه التيارات الفكرية والسلوكية في المجتمعات البشرية مقتبسة من هذه المذاهب اليونانية بالذات بقدر ما تعبّر عن كونها حاجة بشرية وطبيعة فطرية كامنة في أعماق النفس الإنسانية.

* * *

بقراط:

المقبول من تاريخ بقراط أنّه ولد في سنة 460ق . م في جزيرة يقال لها (كوس) وكان له علاقات مع ديمقريطس وسقراط، تعلّم الطب من أبيه وسافر إلى مصر وآسيا الصغرى واليونان، وتنسب له «المجموعة البقراطية» الحاوية على 70 رسالة في الطبّ وتحكي عن نضج كبير في الطبّ القديم، ومن جملة المطالب في هذه المجموعة رسالة

«طبيعة الإنسان» التي تعتمد على نظرية الأخلاط الأربعة التي تتّخذ الأربعة أساساً في كلّ شيء، فالعالم يحتوي على أربع جهات أصلية، والسّنة على أربعة فصول وحياة الإنسان على أربع مراحل، وفي الإنسان أربعة عناصر أساسية هي التراب والماء والهواء والنار.

أمّا الشخصية الإنسانية فتحتوي على أربعة أخلاط هي الدم والبلغم والصفراء والسوداء، ويتبع ذلك أمزجة الناس، فهناك المزاج الدموي والبلغمي والصفراوي والسوداوي، والتعادل في هذه الأخلاط سبب صحّة الإنسان وعدم التعادل سبب المرض، والتعادل وعدمه ينشأ من علاقة الإنسان مع الخارج والمحيط ..

البدن الحي يتبع في حياته وجود الشرائط الثلاثة: الغذاء والماء والهواء، والمقصود بالهواء ما يعمّ الروح أيضاً، فهو القوّة غير المرئية التي تعطي قوّة الحياة والحركة لكل موجود حتّى الكرات السماوية، وهي السبب في إنسجام الداخل وتنظيم حركاته ودفاعه في مقابل الأمراض، وهذا المعنى الذي يقول به بقراط عن هذه القوّة الخفية والحركة تشبه إلى حدٍّ كبير ما يصطلح عليه في علم النفس الحديث باسم «الليبيدو» أو القوة الحياتية وغريزة الحياة(7).

المجموعة البقراطية في الأصل هي توجيهات للأطباء في معالجة الأمراض البدنية والعصبية اخترنا منها ما يتعلّق بنفس الإنسان، وفيها أيضاً بعض التوصيات في العلاج النفسي وخاصة في رسالة ابيذميا (الأمراض المسرية)، وفيها إشارة واستفادة من التلقين والتأثير المتقابل للروح والجسد، وهناك بعض النظريات حول الأحلام في هذه المجموعة.

عاش بقراط 95 سنة، منها 79 سنة طبيباً ومعلّماً للطبّ، وعاش أغلب فترة حياته في مدينة صور وحمص في بلاد الشام، وكما يذكر القفطي في كتابه تاريخ الحكماء أنّه كان فاضلاً وناسكاً ومتألّهاً، وكان يمضي فترات من رياضة النفس في بساتين وغابات تلك المناطق.

والمهم في أفكار بقراط في ما يتصل بعلم النفس هو ما ذكرنا من احتواء البدن على العناصر الأربعة، وهي (الدم والبلغم والصفراء والسوداء) ونظراً لوجود روابط بين بدن الإنسان والعالم الخارجي واحتواء الخارج على عناصر أربعة (الماء والتراب والهواء والنار) فكلّ عنصر في بدن الإنسان يكتسب خاصيته وتأثيره من العنصر الأصلي له، فخاصية الماء الرطوبة، والنار الحرارة، والهواء البرودة، والتراب اليبوسة، وفي البدن البلغم للرطوبة، والصفراء للحرارة، والسوداء لليبوسة، والدم للبرودة، والصفات الأربعة متوفرة بالتساوي في الإنسان السالم. ومن ذلك يتكوّن المزاج وتختلف صفات الإنسان تبعاً لغلبة أحد هذه العناصر الأربعة، ولذلك تكون الأمزجة على أربعة أنواع:

1 ـــ دموي المزاج، جيد الظاهر، كثير الإشتهاء، عميق النوم، حسن المعاشرة، متفائل وجدي وفعّال، وإن كان من الناحية الذهنية سطحياً وبسيطاً.

2 ـــ الصفراوي: ضعيف، زيتوني الشكل، قليل النوم، سريع الغضب، سيء الأخلاق، محبٌّ للجاه والسلطة، حسود ومقاوم.

3 ـــ البلغمي: سمين شكله، مائل إلى الحمرة، عميق النوم، اجتماعي، بطي الغضب، قليل الفعالية، بطي الفهم.

---

(7) تاريخ علم النفس، ف . ل . مولر.

4 ـــ السوداوي: ضعيف، غامق اللون، مهموم، غير اجتماعي وليس له رغبة في العمل، ولكنّه مقاوم وصبور، وعموماً إنسان مضطرب ومتألّم وسيء الظن بالآخرين.

ومع أنّ هذه النظرية ليست لها قيمة علمية، إلاّ أنّها بقيت مقبولة حتّى القرن التاسع عشر، وقد نجدها في هذه الأيام متداولة عند أطباء المسلك القديم(8).

وينسب هذا التقسيم أيضاً لجالينوس الحكيم المعروف الذي عاش في القرن الثاني للميلاد.

* * *

إفلاطون:

يعتبر إفلاطون مؤسس أركان الفلسفة ومشيّد دعائمها وراسم خطوطها العريضة بعلمه الغزير وذوقه الرفيع وقلمه الأدبي وخياله المرهف، لا سيّما وقد اجتمعت في كتاباته آراؤه مع آراء وأفكار اُستاذه سقراط، فقد كتب «المحاورات» على لسان سقراط في مناقشاته مع السوفسطائيين وضمّنها أفكاره وتصوراته الفلسفية بأسلوب أدبي جذّاب، وإنّما لم نذكر شهيد الفلاسفة «سقراط» لأنّ نظريات إفلاطون وأفكاره وتصوراته لا تتباين مع أفكار وتصورات اُستاذه من حيث الاتجاه والبنى التحتية.

ولد إفلاطون عام «427» ق.م وتوفي عن عمر يناهز الثمانين، والتحق بسقراط في الثامنة عشر بعد أن كان جندياً متفوقاً ومن عائلة ثرية نبيلة، وبقي ملازماً له عشر سنوات وشهد مقتل اُستاذه وهو يتجرع السم بشجاعة نادرة واطمئنان روحي كبير، فخلفت هذه الحادثة الأليمة أثرها العميق في نفس الفيلسوف الشاب حيث حمل الديمقراطية السياسية الصورية الحاكمة آنذاك مسؤولية قتل اُستاذه، وانحاز تماماً إلى حكومة الأشراف والنخبة من الناس وهم الفلاسفة. أي الحكومة الارستقراطية، كما صوّرها في كتابه «الجمهورية»، وشنّع على الديمقراطية والإستبدادية كما سيأتي.

وبعد مقتل سقراط أخذ إفلاطون بالتجوال في بلدان مصر وآسيا الصغرى وفلسطين وإيطاليا بحثا عن العلم والحكمة، فامتصّ من علوم الكهنة وكتب الأديان القديمة رحيقها، ونهل من روافد الحكمة أصفاها، وعاد إلى أثينا وأسس أوّل مدرسة لتعليم الفلسفة سمّاها «اكادميا»، وسميت فلسفة إفلاطون بـــ«الفلسفة الاكاديمية» ويطلق هذا الإسم لحدّ الآن على المجامع العلمية في أوربا.

ما يهمنا من أفكار إفلاطون وفلسفته المتشعبة هو نظرياته المتعلقة بالنفس الإنسانية وإشكالية الدوافع الفردية والإجتماعية، ضمن الرسائل الثلاثين التي كتبها هذا الفيلسوف في العقائد والسياسة والأخلاق وعلوم اُخرى.

فبالنسبة إلى أصل ولادة النفس وكيفية تعلّقها بالبدن ذهب إفلاطون إلى نظريته المعروفة من أنّ النفس خلقت قبل البدن في عالم آخر، وولجت البدن بعد ارتكابها للخطيئة، فهي كالطائر الذي سقط ريشه فدخل في قفص

---

(8) معرفة الشخصية، للدكتور علي أكبر السياسي.

البدن، فالنفس قبل حلولها البدن وورودها عالم الطبيعة والمادة كانت موجودة في عالم المجردات والمعقولات، ثمّ سجنت في سجن الطبيعة والجسد، فهي أسيرة فيه حتّى تتخلص منه بالموت وتعود إلى عالمها العلوي، وفي ذلك يقول إفلوطين في كتاب «اثولوجيا» نقلاً عن إفلاطون:

«وأمّا إفلاطون الشريف الإلهي فانّه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة: كيف انحدرت فصارت في هذا العالم. وأنّها سترجع إلى عالمها الحقّ الأوّل .. وذمّ وازدرى اتّصال النفس بالجسد، لأنّ النفس إنّما هي في البدن كأنّها محصورة كظيمة جدّاً لا نطق بها، ثمّ قال: إنّ البدن للنفس إنّما هو كالمغار ـــ وقال إفلاطون في كتابه الذي يدعى «فاذن» إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنّما هو سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأوّل، وقال في بعض كتبه: إنّ علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتّى: وذلك أنّ منها ما يهبط لخطيئة أخطأها، وإنّما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبطت لعلّة اُخرى، انتهى»[(9)].

ثمّ إنّه يرى للنفس جوانب ثلاثة وهي: العقل والإرادة والشهوة، وقد تميزت هذه الأنحاء للنفس في ثلاث مناطق في البدن، فالعقل مكانه الرأس، والإرادة والعواطف سكنت القلب، والشهوة في البطن، ولكلّ من هذه الجوانب الثلاثة غايات تهدف إليها وتسعى النفس في تحصيلها، ففضيلة رأس الإنسان وقوّته العقلية هي الحكمة والفلسفة، وفضيلة قلبه وإرادته هي الشجاعة، وفضيلة الشهوات العفّة، ومن هذه الفضائل جميعاً تتكوّن العدالة التي إذا وجدت في الإنسان حصل على السعادة.

يقول «ويل دورانت * في كتابه قصّة الفلسفة:

«يقول افلاطون إن السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسية وهي الرغبة والعاطفة والمعرفة، إن الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد، والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد، والمعرفة والذكاء والعقل أمر واحد، إن الرغبة تجد مكانها في الاسوء، وهي خزان يتفجر حيوية وخصوصاً من الناحية الجنسية، والعاطفة مكانها في القلب في قوّة ومسرى الدم، أنّها الدوي الأساسي للتجربة والرغبة، والمعرفة مكانها في الرأس، وهي عين الرغبة وبصرها ويمكن أن يصبح مرشد الروح وهاديها، هذه الصفات والقوى موجودة كلها في الرجال ولكن في الدرجات مختلفة، فإنّ بعض الرجال ليسوا سوى صورة مجسّدة للرغبة، بأرواح متململة محبة للكسب منهمكة في المنافسة والنزاع المادي، تحرقها شهوة الترف والبذخ والمظهر وتعتبر أرباحها ضئيلة بالمقارنة مع أهدافها المستمرة، هؤلاء هم الذين

---

(9) اثولوجيا، افلوطين، ص23 ـــ 24، ممّا يجدر ذكره أنّ الحكيم الإلهي صدر المتألهين ظنّ أنّ هذا الكتاب لارسطو فأورد فقرات منه في كتابه «الأسفار» ونسبها إلى أرسطو، ولكن ثبت من خلال التحقيقات الكثيرة التي قام بها البحّاثة الغربيون والمتأخرون من المسلمين أمثال عبدالرحمن بدوي من مصر والاشتياني من إيران أنّ كتاب اثولوجيا لافلاطون وقد سمي مؤلفه بالشيخ اليوناني فظنّ بعض النسّاخ أو المترجمين أنّه أرسطو، وقد جاء في عنوان الكتاب «اثولوجيا ارسطاطاليس نقله إلى العربية عبدالمسيح عبدالله بن ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي».

يسودون ويحتكرون الصناعة، ولكن هناك آخرون يملؤهم الشعور والشجاعة، ولا يبالون كثيراً بمن يحاربون، وكل همهم هو الحصول على النصر لذاته، إنّهم يحبّون المشاكسة لا الكسب، ويفخرون في احراز السلطة لا في احراز المال والأملاك، وفرحهم في ميدان المعركة وليس في السوق، هؤلاء هم الرجال الذين يصنعون الجيوش والاساطيل الحربية في العالم، وأخيراً القلّة من الرجال الذين يجدون بهجتهم في التفكير والتأمل والفهم والذين لا يتوقون الى المال ولا الى النصر، ولكن إلى المعركة، والذين ينأون بوجودهم عن السوق والربح وميدان المعركة لينصرفوا في هدوء وصفاء الى الفكر والتأمل، والذين تكون إرادهم من نور وليس من نار، هؤلاء هم رجال الحكمة الذين يقفون جانباً لا يعرف العالم كيف يستفيد منهم، ولا يعرف قدرهم وقيمتهم»(10).

وبذلك يتبيّن أنّ دوافع النفس وحاجاتها الأوّلية تتلخّص في أنّ الإنسان يطلب السعادة، وهي بدورها تتمثّل في الفضيلة، ولا يتسنّى للفرد الحصول عليها إلاّ بعد العلم بها. فسلوك طريق الفضيلة يعتمد على العلم بها، فلو أنّ الإنسان علم بها وعرفها وعرف الطريق إليها لسلكه حتماً وتجنّب طريق الشرّ كذلك، والهدف من الفضيلة هو الإقتراب من عالم الملكوت، أي أنّ النفس الإنسانية تبغي من ذلك التشبّه بالمثل والحقائق المجردة التي تنتهي في سلسلة مراتبها إلى الذات المقدّسة.

وهكذا نصل إلى نتيجة دقيقة في ماهية الدافع الحقيقي في الإنسان وهو العشق للكمال المطلق، حيث أنّ روح الإنسان قبل ورودها البدن أطلعت على الجمال المطلق بدون حجاب فعشقته، فلمّا حلّت في عالم الطبيعة والمادة حجبت بالموانع المادية عن رؤية الحقّ والجمال المطلق، ولذا فهي تهفو إلى العودة ورؤية المعشوق، وما يصيبها من الغمّ والحزن في هذا العالم فسببه فراق المعشوق الأصل وتذكرها له من خلال مظاهر الجمال في الطبيعة والعشق المجازي للوجوه المليحة.

وبذلك نصل إلى موضوع التعلّم والتذكّر في النفس الإنسانية، وأنّ حقيقة التعلّم هو التذكّر، أي أنّ الإنسان لا يتعلّم في هذا العالم شيئاً جديداً لم يكن يعرفه سابقاً، بل إنّ النفس كانت عالمة بحقائق الموجودات وهي المثل عندما كانت في عالم المجردات والمعقولات، ولما ولجت البدن نسيت كلّ شيء، ثمّ أنّ الإنسان من خلال إدراكه للأُمور والموضوعات الخارجية والجزئيات الطبيعية يتذكّر أصلها الكلّي الذي كان رآه عياناً في السابق، لأنّ كلّ شيء في الطبيعة ليس إلاّ شبحاً وخيالاً لذلك العالم الغيبي.

ولكلّ شيء في هذا العالم مثال حقيقي في ذلك العالم يمثّل ماهيته وأصله سواء كان من الأُمور المادية كالأحجار والنباتات وأنواع الحيوانات، أو من المعنويات، كالكرم والشجاعة والأمانة والصدق وأمثال ذلك، فمثلاً نجد أنّ للبقر أفراداً ومصاديقاً كثيرة في هذه العالم تشترك في جملة من الخصوصيات والسمات، ويمثلها جميعاً في ذلك العالم مثال حقيقي وكامل لنوع البقر لا يدرك بالحواس، بل بالعقل، الشجاعة في عالم الطبيعة لها مصاديق متكثرة بتكثّر

(10) قصة الفلسفة: ويل دورانت، ص31 الى 32.

الأفراد والمواقف البطولية، فهي بذلك أشباح وصور لمثالها الكامل والحقيقي في عالم المعنويات والمعقولات، وهكذا مثال المساواة ومثال الجمال ومثال العدالة أو العظمة أو الوحدة أو الإنسانية وغير ذلك.

«المُثُل» عبارة عن حقائق مطلقة ومجردة لا يعتريها التغيّر وفوق الزمان والمكان، وما نراه وندركه بحواسنا من أفرادها ومصاديقها ما هي إلاّ ظلال لتلك الحقائق، وبذلك استطاع إفلاطون دحر شبهات السوفسطائيين في التشكيك في أصل المعارف بسبب خطأ الحواس وعدم اعتماد الإنسان على معيار ثابت للمعرفة.

وقد مثّل إفلاطون لمقولة المُثُل والحقائق في ذلك العالم والصور والأشباح المحسوسة في هذا العالم بالإنسان السجين في مغارة، وقد جلس مقابل الجدار واستدبر باب الغار، بحيث لا يرى من العالم الخارجي شيئاً سوى ما ينعكس على الجدار من أشباح وظلال، وهناك نار موقدة خارج الغار يفصلها عن بابه حائط تمرّ عليه المخلوقات بأصنافها فينعكس ظلّها على الجدار في داخل المغارة فيراها القابع وسط المغارة فيحسبها حقائق وكائنات متحركة ليس وراءها شيء يمثّل أصلها وحقيقتها; لأنّه لم ير طيلة حياته تلك الكائنات في الخارج، بل ولد في المغارة على هذه الصورة، فإذا تسنّى له يوماً ما الخروج من هذا السجن أدرك أنّ ما كان يراه على الجدار من صور متحركة وأشباح ما هي إلاّخيال وظلّ لغيرها، وهكذا حال الإنسان في هذه الدنيا، ولا يدرك الأصل والحقيقة إلاّ بعد الموت وخروجه من سجن الطبيعة، أو التوجّه كلياً إلى المعنويات والتأمّل العقلي ليرتفع بنفسه عن أدران الجسد والإنغماس في الطبيعة ويدرك ما خفي على الناس من عالم ما وراء الطبيعة.

ولو ألقينا نظرة فاحصة على كتاب «الجمهورية» أو المدينة الفاضلة لافلاطون لأمكننا الإحاطة بقدر أكبر من المفاهيم النفسية لهذا الفيلسوف في مجال الدوافع الإجتماعية والعلاقات المتصورة بين الفرد والمجتمع، أي دراسة الإنسان في إطاره الإجتماعي.

ومجمل الحديث عن المدلولات النفسية للمدينة الفاضلة هو أنّ الإنسان لابدّ له من الحكمة، والحكمة لا تكتمل إلاّ بالسياسة، والسياسة والأخلاق أصلان ضروريان لسعادة المجتمع البشري، ولابدّ للمجتمع من حكومة قائمة على أساس الفضيلة والعدالة، وذلك لا يكون إلاّ بأن يصير الحاكم فيلسوفاً، أو الفيلسوف حاكماً.

إلى هنا لا تخلو هذه الأُطروحة من تناسق وجمال نظري، ولكن في مجال التجربة والتطبيق العملي نواجه حشواً من التنظيرات السابحة في عالم المثالية. منها: أنّ المجتمع النموذجي الذي يراه إفلاطون في مدينته الفاضلة يقترب من الشيوعية في المال والجنس من جهة وفي نفس الوقت يمتاز بأنّه مجتمع طبقي من جهة اُخرى حيث يتكوّن من ثلاث طبقات:

الأُولى: طبقة الفلاسفة والحكماء، وهم أولياء الأُمور والحكّام، وبمثابة القوّة العاقلة في الإنسان، ولابدّ أن تقتصر معيشتهم على ما يقدّمه لهم الطبقة العاملة من القوت واللوازم الضرورية في حياتهم ويتجنّبوا التورط في الملكية أو تشكيل العائلة واقتناء; الزوجات والأبناء لأنّ ذلك يبعث على تشويش خواطرهم وإنصرافهم عن مهمتهم ومسؤوليتهم الخطيرة في سياسة المجتمع وفق موازين العدالة.

الثانية: طبقة الجند، وتمثّل القوّة الغضبية في الإنسان حيث يوعز إليها مهمّة الدفاع وحفظ الثغور والأمن، ويكونون من ذوي البأس والنجدة والشجاعة ويعيشون في معسكراتهم عيشة مشتركة في كل شيء كالحكّام، فلا يسمح لهم بامتلاك مال أو عقار أو بيت وزوجة، بل يتمّ تقديم هذه الخدمات لهم بواسطة الطبقة الثالثة للحفاظ على معنوياتهم ووحدة توجهاتهم والحيلولة دون تفشّي الجشع والطمع وشراهة المال والتكالب على الماديات وغير ذلك من الأدواء المثّبطة للهمّة والصارفة عن أداء المهمة، وهذا لا يعني أنّهم يحرمون من التمتع بالنساء أو التوالد، بل على العكس، فقد يسمح لكلّ واحد منهم التمتع بعدّة نساء كما هو الحال في الطبقة الأُولى، وذلك لتحسين النسل ورفد المجتمع بالأطفال الأسوياء والأقوياء، إلاّ أن الممنوع هو اختصاص الفرد منهم بامرأة خاصة كزوجة وتشكيل اُسرة واقتناء الأطفال، فما أن يولد الطفل حتى ويؤخذ إلى دور الحضانة بعيداً عن اُمّه وأبيه ليربّى التربية المطلوبة وينخرط بعدها في احدى الطبقات وفق برنامج مدروس لمؤهلاته وملكاته وقابلياته.

أمّا الطبقة الثالثة: فتتشكّل من ذوي الصناعات والتجار والمزارعين والمهن الحرّة والخدمات وما إلى ذلك، وهؤلاء يمثّلون القوة الشهوية في الإنسان، أي البطن، وهم من عامة الناس الذين فقدوا الذكاء وقوّة العقل اللازمة للطبقة الاُولى، ولم يؤتوا نصيباً من النجدة والشجاعة وكبر الهمّة ليكونوا من الطبقة العسكرية، ولذا يسمح لهم بامتلاك الأموال والعقار وتشكيل الاُسرة وغير ذلك ممّا هو ضروري لتثبيت الدعائم الإقتصادية في المجتمع ورفده بالمال والغذاء والمصنوعات المختلفة.

ومن خلال هذه اللمحة السريعة عن المجتمع المثالي في نظر إفلاطون ــ والذي دفع حريته ثمناً لتطبيقه، فبيع صاحبنا في سوق النخاسة على أثر خلاف بينه وبين حاكم سرقسة عاصمة صقلية «ديونيسيوس» الذي عرض عليه مفاتيح بلاده لتحويلها إلى المدينة الفاضلة التي يراها إفلاطون ــ نستشف عدّة ملاكات نفسية ودوافع اعتبارية في أفراد هذا المجتمع الطوباوي، فمن جهة يرى إفلاطون أنّ الأصالة للمجتمع لا للفرد، ولذا نجد في هذه المدينة الفاضلة ألواناً من الاستهانة بإرادة الفرد واختياره في تقرير مصيره، كما هو الملاحظ في النظرية الماركسية، ومن جهة اُخرى لا نرى لبعض الميول والدوافع النفسية كالملكية وعواطف الاُبوة والاُمومة والاُنس بالعائلة محلاً من الاعراب في أفراد هذا المجتمع البشري، وهكذا أغفل فيلسوفنا دوافع اُخرى سلبية ظنّها وليدة الملكية كالحسد والتباغض وحبّ الرئاسة وأمثال ذلك.

* * *

نقاط القوّة والضعف

بالرغم من أنّ بعض الفلاسفة والمفكرين أفرطوا في نقد وردّ أفكار إفلاطون وخاصة تلميذه «أرسطو»، والبعض الآخر مال إلى تمجيد إفلاطون وأفكاره وأبرز نقاط القوّة والإبداع في نظرياته، إلاّ انّنا سنحاول في هذا الكتاب وعند استعراض المذاهب النفسية المختلفة تقليب أوجه النظر فيها ودراسة نقاط القوّة والضعف في كلّ منها، لأنّ كلّ فكرة واُطروحة بشرية لدراسة النفس أو المجتمع الإنساني عندما تطرح على بساط البحث ومائدة التشريح لا

تخلو من جوانب إيجابية صحيحة مقتبسة من الأديان السماوية أو العقول الصافية، وأُخرى سلبية باطلة من نتاج الظروف الخاصة ومعطيات البيئة والوراثة.

بالنسبة إلى نقاط القوّة في أفكار إفلاطون النفسية يمكن القول بأنّه أوّل من بحث في النفس الإنسانية بهذا التفصيل والإسهاب، ووجّه أنظار المفكرين والباحثين إلى دراسة هذا المجال الحيوي في الفلسفة، وعلى الأخصّ آراءه المتعلّقة بعلم النفس الإجتماعي والفلسفي، فأضحت نظرياته ومبانيه في الإطار النفسي دعامة قوية لمدرسة عرفانية امتدت على طول المسيرة التاريخية لتيار فكري عميق، حتّى أن غير واحد من عرفاء المسلمين اعتبره المؤسس لخط العرفان وباني أُسسه ومستجلي حقائقه، ويتّضح ذلك من ثناء هؤلاء العرفاء على إفلاطون، كما يثني الفلاسفة على أرسطو باعتباره المعلّم الأوّل، ومن ذلك يقول شيخ الإشراق السهروردي: في أسلوبه الاشراقي للوصول إلى الحقائق:

«و لم يجعل لي أوّلاً بالفكر والنظر، بل كان حصوله بأمر آخر ثمّ طلبت الحجّة عليه، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطن صاحب الأيدي والنور»[11].

ومن ذلك يعلم مقام إفلاطون العلمي والروحي بالقياس لما سبقه من الفلاسفة والحكماء، ولكن لا يخفى أنّ المدرسة العرفانية وإن انتسبت إلى إفلاطون في تأسيسها، إلاّ أنّ العبء الأكبر قام به غيره ممّن سار على منهاجه وشيّد أركان مدرسته من الافلاطونيين الجدد، وأخصّ بالذكر منهم «افلوطين» صاحب كتاب «اثولوجيا» في المعرفة الإلهية الباطنية.

ثمّ من نقاط القوّة في أفكار إفلاطون أنّه شدّد على توجيه الناس في دراساتهم الفلسفية إلى المبدأ والمعاد، وخصّص الكثير من كتاباته في إثبات العلّة الأُولى وخلود النفس بعد الموت، وهذه الأبحاث وإن كانت خارجة عن مواضيع الدراسات النفسية، إلاّأنّ آثارها الإيجابية في المسار العملي للإنسان وتوسعة دائرة التصورات للأُصول النظرية النفسية ممّا لا يخفى على أحد.

ومنها: الأساس الأخلاقي الذي شيّده إفلاطون في نظريته عن الفضيلة وهي الخير المطلق الذي يسعى إليه الإنسان بجبلّته وآليات قواه البدنية والنفسية الثلاث: الشهوية والغضبية والعقلية، مضافاً إلى قوّة العدالة التي تتحمّل مسؤولية الحفاظ على التوازن الأخلاقي في الفرد وعدم جنوحه إلى طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال والصفات الأخلاقية، ومن هذا الأساس الأخلاقي بنى أرسطو مدرسة متكاملة في الأخلاق بقيت فاعلة في الأوساط الفلسفية والإجتماعية لحدّ الآن.

ونقتصر في بيان نقاط القوّة على هذا المقدار بالرغم من وجود نقاط كثيرة أُخرى لا يسعها هذا المختصر.

أمّا نقاط الضعف: فقد أخذ على إفلاطون مثالب علمية كثيرة، منها قوله بالتفكيك التام بين النفس والبدن، بل التدافع والتضاد بينهما إلى الحدّ الذي يكون فيه البدن بمثابة السجن للنفس عقوبة لها على الخطيئة الأُولى في العالم الأوّل، وهذه النظرة التشاؤمية كان لها أثر في تنشئة المدرسة الكلبية (التصوّف المفرط) وتقوية دعائمها، ثمّ أنّ

---

(11) الرسالة الأنوارية «السهروردي» من ترجمة وشرح الهروي، ص6 ــ 7.

إفلاطون اكتفى برسم هذه العلاقة السلبية بين النفس والبدن، وتغافل عن الدور الكبير للبدن في ترشيد النفس وبلورة ملكاتها وقواها، كما هو الحال في المفهوم الإسلامي الإيجابي عن علاقة النفس بالبدن وأنّها علاقة الراكب والمركوب والفارس والجواد لا علاقة السجين بالزنزانة.

وأشدّ ما أُخِذَ على إفلاطون اُطروحته في إرساء المجتمع الإنساني الكامل في كتابه «الجمهورية» حيث حلّق أكثر من اللازم في المثالية مبتعداً عن الواقع البشري، ومتناسياً الكثير من الدواعي الشريرة في الإنسان والتي بإمكانها الإخلال بالنظم الإجتماعي والسياسي في المدينة الفاضلة، وبالرغم من أنّ إفلاطون بعد تجربته الفاشلة في تطبيق اُطروحته هذه وإخراجها إلى حيّز الوجود قد كتب صياغة جديدة في كتابه «النواميس» تخلّى فيها عن معظم آرائه في كتاب الجمهورية وبدأ فيه أقرب إلى الواقعية بعد أن علّمته التجارب وحنّكته الشدائد، إلاّ أن اُطروحته في المدينة الفاضلة بقيت محطّ رحال المفكّرين وعلماء السياسة والإجتماع كأوّل تفكير جدّي متجانس في هذا المضمار.

وعلى كلّ حال، فقد أنكروا عليه تنكّره للعواطف الإنسانية والمشاعر الاُسرية التي تمثّل حلقات الربط في سلسلة العلاقات الإجتماعية في مدينته الفاضلة، وكذلك التصور الطبقي للمجتمع البشري، ومصادرة الحريات بشكل واسع من حرية تشكيل الاُسرة، وامتلاك الثروة، والمسكن، والزوجة، وضياع النسب في اشتراكية جنسية مقيتة، وحرمان الأفراد من اختيار المهن والرقي في مدارج الكمالات الاجتماعية، فالجندي ليس له إنتخاب الانضمام في هذا السلك، وليس له الإفلات منه والإنخراط في طبقة اُخرى، وهكذا الكلام عن طبقة الرعاة وطبقة الرعية.

بقي شيء في المجال التعليمي في الفلسفة الافلاطونية لا يخلو من مناقشة، وهو أنّ جميع العلوم الطبيعية والإدراكات الحسية ليس لها قيمة علمية، بل هي خيال محض في هذه الفلسفة، لأنّ الحقائق غير موجودة في هذا العالم، بل في عالم المثل والمعقولات، ولا يستطيع الإنسان إدراكها بالحواس المادية، إلاّ عن طريق التأمل العقلي والتفكير الفلسفي مصحوباً بالرياضات النفسية والتسامي في عالم المعنويات، وهذا ممّا لا يتسنّى إلاّللأوحديّ من الناس في الحياة الدنيا وهم الفلاسفة والحكماء، أمّا بقية أفراد البشر فلا تنجلي لهم الحقائق والمعلومات الواقعية إلاّ بعد الموت.

وهذا لا شكّ إسفاف وتهميش للإدراك الحسّي والعلوم الطبيعية، في حين أنّها تمثّل البنى التحتية لجميع الإدراكات العقلية والكشفية، كما سوف يأتي الحديث عنها.

وبالنسبة للأخلاق هناك أيضاً مجال للتأمل في توجه الإنسان بذاته وطبعه نحو الفضيلة ـــ كما يراه إفلاطون ومن قبله سقراط ـــ بحيث أنّ الجهل هو المانع الحقيقي للإنسان لبلوغ المقام الأسمى وإدراك الفضيلة العليا، فلو اتّضح الحقّ لديه وانقشع غبار الجهل عن عين الفرد وأدرك الطريق إلى الفضيلة لسلكه حتماً، كلاّ، فالإنسان كما تتجاذبه الفضيلة من جانب تشدّه الرذيلة من جانب آخر وحتّى مع علمه بأنّها رذيلة نجده مسوقاً لارتكابها وسلوك طريق الضلال عن سبق إصرار، فليس الجهل وحده هو المانع من الفضيلة، بل هناك نوازع ودوافع نفسية اُخرى أيضاً.

* * *

أرسطو والمدرسة العقلية:

ولد «أرسطو» عام 384ق.م في ناحية من نواحي مقدونية، من عائلة يونانية، وكان أبوه طبيباً، وقد التحق أرسطو باكاديمية إفلاطون في أوائل سني الشباب، فلم يكن عمره آنذاك سوى (18) سنة، وبقي هناك حتّى وفاة أستاذه، أي أنّه درس عند إفلاطون عشرين سنة، ثمّ انه انتخب لتعليم الاسكندر وقد بلغ من العمر الواحدة والأربعين واستمر في تعليمه وتربيته سنوات معدودة حيث صحبه في أسفاره، ثمّ أنّه رجع إلى «اثينا» وأكبّ على تدريس الفلسفة هناك، وبعد موت الاسكندر، ترك أرسطو أثينا لاختلافه مع حاكمها حيث توفي بعدها في عام (322).

ويعتبر أرسطو بحقّ المعلّم الأوّل للفلسفة وسائر العلوم البشرية، فعلى يده امتازت العلوم ورُتّبت المعارف على شكل أبواب وفصول في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والفنية وفي الأخلاق والعقائد والنفس والرياضيات (بشكل مقتضب) وأسّس علم المنطق الذي بقي على طراوته وقابليته للدرس والتدريس في الجوامع العلمية لحدّ الآن (أي أكثر من 2300عام)، ولا أعتقد أنّ فيلسوفاً أو عالماً بالمسائل العقلية يمكنه الوصول إلى مرتبة من العلم العقلي دون الاستعانة والاقتباس من أفكار وآراء هذا الرجل العظيم.

وقد سمّيت مدرسة أرسطو بمدرسة المشّاء، أو المشائين، التي تعتمد على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي، وبذلك تمتاز عن مدرسة الاشراق التي تعتمد في تحصيل وإدراك الحقائق على الإشراقات الروحية والواردات القلبية، وتتّخذ من الرياضة والمجاهدة النفسية وسيلة لنيل الغاية المتوخّاة في مسار الكمال الإنساني وقد تميّزت هاتان المدرستان في الحضارة الإسلامية، وأضحى لكلّ منهما رموز ومعالم واضحة، وعلماء وأساطين مشهورون، حيث يمثّل مدرسة المشاء في الحضارة الإسلامية الفيلسوف الكبير «**ابن سينا**» الذي لقّب بالشيخ الرئيس، ومعه من أساطين الحكمة «**الفارابي**» (المعلّم الثاني)، والكندي، وابن رشد وغيرهم، ويمثّل مدرسة الإشراق الشيخ المقتول «**السهروردي**» ومعه جملة من دعائم العرفان وأقطاب الكشف أمثال ابن عربي، وصدر الدين القونوي، والحلاج، وابن الجنيد البغدادي، والبسطامي وأمثالهم (مع الاختلاف اليسير بين كلّ من مدرسة الإشراق والتصوّف والعرفان في المدرسة الإسلامية التي نفصّل الحديث عنها فيما بعد).

هذا والحديث عن الفلسفة الارسطية وامتداداتها في عمق التفكير البشري وسيطرتها على العقل الإنساني طوال عشرين قرناً من الزمان ـــ الى نهضة الريسانس في الغرب المادي وتيار العرفان في الشرق الإسلامي ـــ حديث متشعّب ومفصّل. فالأفضل أن نعطف عنان القلم إلى ذكر ما يهمّنا من هذه المدرسة الفلسفية، وهو تصورات أرسطو ونظرياته في مجال علم النفس.

ولادة النفس وعلاقتها مع البدن:

بشكل عام فانّ أرسطو الذي يتّخذ من العقل قاعدة يرتكز عليها في رسم تصوراته عن العالم والنفس يحاول جاهداً تجنّب ما وقع فيه اُستاذه إفلاطون من الاغراق في المثالية وإحالة الأمر على عوالم اُخرى لها حقّ تقرير مصير الانسان، ولذا فهو يشنّع على اُستاذه القول بعالم المثل وخلق النفس قبل البدن وأنّ وجودها في البدن كالطائر في

القفص، ويرى بأنّ النفس تُخلق مع خلق البدن وتبقى بعده، وهو قوله: «النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء»، أي أنّ أرسطو اهتمّ بتوضيح الجانب الإيجابي في علاقة النفس بالبدن، حيث رأى أنّهما يولدان معاً، بل أنّ النفس بالرغم من تجردها عن المادة، إلاّ أنّها وليدة المادة، فالبدن العنصري يرتبط بالنفس المجردة ارتباطاً وثيقاً إلى درجة الاتحاد في المنشأ والتأثير المتبادل بينهما، وهنا يتفق أرسطو مع العلماء الطبيعيين في منشأ النفس، غاية الأمر أنّ النفس تتجرّد شيئاً فشيئاً عن أدران المادة حتّى يتم استغناؤها عن البدن نهائياً عند الموت.

ثمّ أنّ هذه النفس تتدرّج نحو كمالها المطلوب وصيرورتها نفساً إنسانية من القوّة إلى الفعل، بمعنى أنّ النفس البشرية تمرّ في نشؤوها بمراحل ثلاث: أوّلها النفس النباتية، وليس فيها من القوى سوى الغازية والنامية والمولّدة، كما هو الحال في النباتات، فالطفل، وخاصة الجنين له روح نباتية بهذه القوى البدنية، ومن ثمّ تتكامل هذه النفس حتّى تكون نفساً حيوانية، فيضاف إلى قواها المتقدمة القوّة الغضبية، وتتشّعب من قوّة الغضب هذه قوى وملكات عديدة، إلاّ أنّه لا يتجاوز فيها عن حدّ الحيوان في دوافعه وغرائزه وشهواته ودفع الألم والأذى عنه.

ومضافاً إلى قوّة الغضب في النفس الحيوانية تتولّد فيه قوّة الإدراك الحسّي، حيث يدرك الجزئيات بواسطة الحواس الخمس، وهي: **اللامسة، الذائقة، الشامة، السامعة، الباصرة**، وفوق هذه الحواس هناك «**الحسُّ المشترك**» حيث تجتمع فيه حصيلة الإدراكات الواردة من هذه الحواس، ثمّ يأتي بعد ذلك دور الحافظة التي تخزن هذه المعلومات وتضبطها، وهكذا تستمر حركة النفس نحو التسامي والتكامل بهذه القوى، أي أنّها ترغب في الملائم وتنفر من المؤلم بقوتي الشهوة والغضب وتزداد إدراكاتها يوماً بعد آخر حتّى تصل إلى مشارف الإنسانية.

النفس الإنسانية تتميّز عن سابقيتها أنّها مضافاً إلى تمتعها بجميع قوى النفس النباتية والحيوانية بالحدّ الأعلى والنصيب الأوفى، فانّ لها قوّة خاصة تدرك بها الكليات وهي الفكر والعقل، وسنتحدث عن هذه النفوس والقوى بتفصيل أكثر لدى استعراض آراء الفلاسفة المسلمين في المدرسة الإسلامية.

الدوافع والأهداف:

أمّا الدوافع النفسية فمتنوعة من طلب اللّذة ودفع الألم ونيل الفضيلة، ويجمع الكلِّ الحصولُ على السعادة، فالهدف الأساس والدافع الأصل في سلوك الإنسان هو تحصيل السعادة (لا مجرد الفضيلة) غير أنّ الناس يختلفون في تصوير السعادة والطريق إليها، فمنهم من يراها في الرئاسة وآخرون في اللّذات الجسمانية والبعض في طلب العلم والحكمة وهكذا، إلاّ أنّ الصحيح كما يرى ارسطو أنّ السعادة لا تتحقّق بأحد هذه المسالك، بل بإعطاء كلّ قوّة في الإنسان حقّها وإيصالها إلى غايتها، فالبدن له حقّ، والنفس كذلك، والعقل بدوره له حقّ وغاية خلق من أجلها، وهذا هو المراد من الفضيلة.

وبما أنّ قوى النفس الشهوية والغضبية لا تدرك السبيل إلى تحقيق غاياتها، فالفضيلة في الإنسان تكمن في إطاعة النفس بجميع قواها للعقل، وهذه القوة العقلية في الإنسان بما لها من دقّة نظر واستشراف للحكمة تقوم بتحديد ورسم ما ينبغي للإنسان فعله وما لا ينبغي، وبذلك تكون بحاجة إلى قوة اُخرى لحمل النفس وقواها على سلوك ما

تمّ تشخيصه في دائرة العقل، وهذه القوّة هي العدالة التي تتحمّل مسؤولية إيجاد التوازن والإعتدال في قوى الإنسان ودوافعه البدنية والنفسية، وهي عبارة عن العقل العملي في مقابل العقل النظري المذكور آنفاً.

ولّما كانت سعادة الإنسان لا تتحقّق إلاّ بإعطاء كلٍّ ذي حقّ حقّه من مجمل الدوافع والقوى في الإنسان، وإيصالها إلى غايتها المخلوقة لأجلها، أي إلى فضيلتها الخاصة بها، فلابدّ من معرفة حدّ الفضيلة في كلّ منها، وهو عبارة عن الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط، والزيادة والنقصان في كلّ من القوى والدوافع النفسية، فالفضيلة هي الإعتدال وسلوك طريق الوسط في جميع الأُمور.

فبالنسبة إلى قوّة الشهوة، ففضيلتها وكمالها العفّة، وهي واقعة في الحدّ الوسط بين الإفراط في جانب الزيادة وهو الشره، وبين التفريط في جانب النقصان، وهو الخمود.

أمّا قوة الغضب، فالحدّ الوسط فيها هو الشجاعة الواقعة بين الإفراط فيها وهو التهور، وبين التفريط وهو الجبن.

والقوّة العقلية فضيلتها الحكمة وهي الحدّ الوسط بين الجربزة والمكر في جانب الزيادة، وبين البلادة والغباء في جانب النقصان.

وتتفرّع من هذه الأُصول الأخلاقية سائر الصفات والأعمال الإيجابية والسلبية في نشاط الإنسان الفردي والإجتماعي، والصفات الأخلاقية كلّها على هذا المنوال، فالكرم فضيلة بين البخل والتبذير، والشرف فضيلة كذلك ويقع بين حبّ الرئاسة ودناءة، الهمّة ومناعة الطبع حدّ وسط بين الكبر والذلّة، وحسن الأخلاق حدّ وسط بين الحدّة وعدم الغيرة و...

وإنّما ذكرنا النظرية الأخلاقية مع أنّها من مواضيع الفلسفة وعلم الأخلاق لدورها الفاعل في رسم السياسة التربوية للفرد، أي أنّها دخيلة في صميم علم النفس التربوي.

علّة المرض النفسي:

وقد اتّضح أنّ الفضيلة تنشأ من التزام العدالة في استعمال هذه القوى الثلاث، إذاً فالعدالة أشرف الفضائل، كما أنّ المقابل لها وهو الظلم رأس الرذائل، لأنّ الإنسان بالعدالة يستطيع اكتساب وتحصيل جميع الفضائل الإنسانية بإخضاع القوّة الشهوية والغضبية للعقل، وبذلك يتسنّى للإنسان الحياة السعيدة، ولا يتنافى ذلك مع المعاناة الجسدية ما دام الإنسان يسير نحو الفضيلة والكمال، فالإنسان بنفسه لا بجسده، وكلّ مرض نفسي أو خلل ونقص في شبكة الدوافع ومنظومة القوى النفسية هو حصيلة الإنحراف عن خطّ الإعتدال والإفراط أو التفريط في السلوك.

وطريقة علاجه تكمن في تقوية الإرادة لردع القوى الشهوية والغضبية عن تجاوز حدودها المقرّرة لدى العقل النظري والسعي للتسلّط على النوازع البدنية وتوجيهها باتّجاه سليم ومعتدل، مضافاً إلى ذلك لابدّ للإنسان من رفد فكره بالنظريات الصائبة عن الحياة والمجتمع وتقوية عقله النظري بالبحث العلمي والتأمّل الفكري ليتسامى عن الخوض في الماديات ومطاليب الجسد.

العلاقات الاجتماعية:

ومن الأُمور الضرورية في مساعدة الإنسان لنيل السعادة هي علاقاته الإجتماعية وارتباطه مع الأصدقاء، ويقسّم أرسطو الأصدقاء إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الصداقة المبتنية على النفع والمصلحة، وتكون في الغالب بين الكهول والمسنّين،

والثاني: الصداقة على أساس التفنّن والتمتّع، وهذه صداقة الشباب والمراهقين،

الثالث: الصداقة الحقيقية، وهي التي تكون من أجل نفس الصداقة والتي تقوم على معايير إنسانية وفضائل كمالية، وهذا النوع من الصداقة قليل الحصول، وتُشاهَد في الغالب بين الأشخاص المتكافئين في العمر والتحصيل الثقافي، والباعث لها هو غريزة المؤانسة والحاجة إلى الأنيس.

الأنانية وحبّ الذات

لا شكّ أنّ محور العمليات النفسية هو حبّ الذات والسعي لجلب الخير لها ودفع الضرر عنها، كما هو المشهور في الأوساط المادية أيضاً، إلاّ أنّ أرسطو يفرّق بين نحوين من حبّ الذات ..

فتارةً: يستقبح الناس مفهوم الأنانية بالرغم من أصالته وتجذّره في كلّ فرد من أفراد البشر، ممّا يشعر بوجود تضارب وتناقض بين القبح والأصالة، لأنّ الأصيل والفطري لا يكون مذموماً، بل لا يمكن التخلّص منه.

وتارةً أُخرى: لا يذم الناس من يسعى لارتقاء معلوماته وإحراز مكانة معنوية وأخلاقية سامية بدافع من حبّ الذات، وهذا يعني أنّ حبّ الذات من النحو الأوّل هو ما يتعلّق بالجانب الحيواني من ذات الإنسان، أي الغرائز الجسمية والقوى الشهوية والغضبية، حيث يغلب عليها طابع الأنانية الضيّقة والحسد والتعالي على الآخرين، فمن ذلك كان هذا اللون من حبّ الذات قبيحاً، وعلى الفرد التخلّص منه والتسامي على دافع الأنانية وحبّ الذات هذا، أمّا النحو الآخر من حبّ الذات فهو ما يتعلّق بالجانب الإنساني من الشخص، ولذا نراه يخلو من العوارض السلبية المتقدّمة، بل أن الشخص يسعى في تحصيل الملكات الإنسانية والخصال النبيلة من كرم وشهامة ونجدة وحماية الضعيف وخدمة الناس وأمثال ذلك بدافع من حبّ الذات أيضاً، ولكن في جانبها الإنساني.

نقاط القوّة والضعف في آراء أرسطو النفسية

ليس خافياً على أحد ما تحمله هذه الأفكار والآراء من ثقافة إنسانية وعطاء علمي ثر، لا سيّما وأنّ أفكار أرسطو يغلب عليها طابع الإستدلال العقلي المتين سواء في علوم ما وراء الطبيعة، أو علوم السياسة والإجتماع والنفس وسائر العلوم الطبيعية الأُخرى، ويكفي من نقاط القوّة فيها أنّها ما زالت تحتكر أسواق الأفكار وتسيطر على الأجواء العلمية لحضارات بشرية طيلة ألفي عام. وما استعرضناه من نظريات أرسطو في الجانب النفسي إنّما هو غيض من فيض آرائه وأفكاره في هذا المجال.

ونلاحظ بشكل عام غلبة الطابع العقلي والصبغة الواقعية على مجمل الأُطروحة النفسية لأرسطو، وخاصة في مصالحته الماهرة بين النفس والجسد وإزالة ما علق في الأذهان من العداء الذاتي والتنافي البيولوجي بينهما وفقاً لآراء أُستاذه إفلاطون، ممّا أدّى إلى وضوح الآفاق النظرية في مجال علم النفس الفلسفي، وإزاحة الكثير من الشبهات، وذوبان جملة من الاستفهامات حول العلاقة بين النفس والبدن، ومقولة العداء والتنافر بينهما، والسبب الذي أنزل النفس من عليائها في عالم المثل والمجردات وحبسها في هذا القفص اللحمي وغير ذلك.

وبالرغم من أنّ برنامج أرسطو الأخلاقي حاز الكثير من الإيجابيات وعلى رأسها توافقه مع الفطرة والإتجاه العام لتحقيق التوازن على جميع الصعد، إلاّ أنّه واجه الكثير من الردود والإشكالات الفلسفية والأخلاقية ..

منها: إنّ ما ذكر من مراعاة الحدّ الوسط في جميع الأعمال والصفات لا يمكن الإلتزام به بإطلاقه، فهناك العديد من الموارد تفتقد الحدّ الوسط من الأساس كالعشق للكمال المطلق من العواطف، والأمانة والوفاء والإلتزام بالعهود والمواثيق من الصفات والأعمال التي لا نعرف سوى ما يقابلها من مضاداتها السلبية، أي رذيلة واحدة في الطرف المقابل لا رذيلتين على جانبي الإفراط والتفريط، فلا يوجد لها حدّ وسط بينهما.

ومنها: إفتقاد المعيار الثابت لتحديد الحدّ الوسط في مختلف الحالات والظروف التي يواجهها الإنسان، وخاصة في مسألة التزام بين هدفين أو أهداف متعدّدة لقضية واحدة، فمن الواضح أنّنا لدى مواجهة الواقع العملي والتطبيقي لنظرية الحدّ الوسط سنواجه عدّة دوافع وأغراض متزاحمة ومتدافعة تبعث على الإخلال بهذا الميزان النظري، ممّا يدفع بالفرد إلى التنازل عن الحدّ الوسط النظري حفاظاً على القيم الأُخرى المعرّضة للتهديد، فالحفاظ على الدين قد يستدعي التهور، والكرم قد يبعث على ظلم الأهل والأولاد، وطلب الآخرة قد يدعو إلى الرياضة والتقشّف المفرط، وحبّ الوطن قد يتعارض مع حبّ القبيلة أو المذهب و... غير ذلك.

ويتجلّى فقدان المعيار لضبط الحدّ الوسط أكثر في حالات المرض النفسي التي تستدعي تجاوز الحدّ الوسط وتعمّد الإنزلاق في الطرف المقابل لاستعادة التوازن، فمن شكى من البخل عليه إتّخاذ جانب الإسراف لعلاج مرض البخل، وكذلك من شعر في نفسه الجبن عالجه بالتهور، وهكذا.

ثمّ أنّ هناك قضية أُخرى أساسية، وهي كيفية تشخيص الحدّ الوسط من كلّ صفة أخلاقية بغضّ النظر عن حالات التزاحم والمتغيرات المكانية والزمانية للفرد.

ترى هذه المدرسة بأنّ معرفة الحدّ الوسط تتمّ من خلال معرفة الهدف والغاية من كلّ قوّة وغريزة في النفس الإنسانية، فعلى سبيل المثال، غريزة الجوع والحاجة إلى الغذاء، الغاية منها الحفاظ على حياة البدن وصحته، وهي معرفة وجدانية لا تحتاج إلى مزيد إستدلال، فلو استعرضنا هذه الغاية وتأملنا هذا الهدف من هذه الغريزة لأمكن بسهولة استخراج الحدّ الوسط في شهوة الطعام، وهو أن لا يكون الغذاء الوارد إلى الجسم من الكثرة بحيث يضرّ بالصحة العامة ويبلي الجهاز الهضمي، ولا يكون من القلّة حتى لا يفي بحاجات الجسد من الغذاء، وبعبارة أُخرى: يكون المقدار بحيث يؤمن ذلك الهدف لا أكثر، ولا أقل.

وهكذا في غريزة الجنس، فالغاية منها حفظ النوع والتناسل والإنشداد العاطفي بين الزوج والزوجة، فهذه الغايات ترسم لنا صورة محدّدة عن الحدّ الوسط للممارسة الجنسية، ويمكننا استجلاء الخطوط الحمراء والمناطق الممنوعة من خلال هذه الغايات الوجدانية، فندرك ممنوعية الزنا واللواط والممارسات المنحرفة الأُخرى ووضعها في خانة الرذائل من جهة الإفراط، وكذلك نستكشف خطر الرهبنة والإعراض الكلي عن الزواج والجنس لمنافاته لذلك الغرض المذكور. وهكذا الحال في سائر الحالات النفسية والملكات الأخلاقية.

الإشكال المهم على هذه المدرسة العقلية يتلّخص في عقليتها، فكما أنّ الأسلوب العقلي والمنطقي يشكل نقطة قوّة في هذه المدرسة المتكاملة وخاصة في مسائلها النظرية والفلسفية (ما وراء الطبيعة)، كذلك يشكّل نقطة ضعف بالنسبة للمسائل النفسية والأخلاقية، فالناس يتشوّقون للإلتزام بنظرية الحدّ الوسط، إلاّ ما تفرضه عليهم ظروف التطبيع الإجتماعي وديناميبة التوافق مع المحيط، ولذا بقيت هذه الأُطروحة الأخلاقية كترف فكري يتداوله العلماء والمحقّقون بالدرس والتمحيص، وبعبارة اُخرى: إنّها تفتقد إلى آلية تصريف تحوّلها من عملة صعبة في أيدي العلماء إلى غذاء سهل الهضم في متناول جميع أفراد المجتمع، وليس لها إلاّ الدين والالتزام المذهبي، ولذا أكّد إفلاطون كثيراً في كتابه «النواميس» على الدين والإرتباط بالغيب لتطبيق نظرياته الأخلاقية والإجتماعية في المجال الإجتماعي والتربوي، واعتبره الحلقة المفقودة في عمليات بناء الإنسان الكامل والمجتمع المثالي.

وبذلك ندرك السبب في عدم سراية هذه التعليمات الأخلاقية الشريفة إلى عموم أفراد الشعب اليوناني وبقي الفلاسفة يعيشون في واد، والشعب في واد آخر تحكمهم ديكتاتوريات متناثرة وعقائد وثنية وقوانين عسكرية صارمة، وروابط إجتماعية مهلهلة، وأخلاق مادية منحطّة.

وإنّما كان لها صدى لدى المسلمين فيما بعد، وتداولها علماؤهم وحكماؤهم بالبحث والتدريس، وأوردتها حوزاتهم ومجامعهم العلمية ضمن مناهجها الدراسية; لأنّهم يقفون على أساس متين من الدين، ويستقون من روافد الشريعة السارية في أوساط العامة قبل الخاصة، فالمسلمون بدوافعهم الدينية أقرب إلى تطبيق هذه المثل الأخلاقية قبل العلم بها.

* * *

ديوجين والنظرية الكلبية:

المؤسس لهذه المدرسة «**انتيس تنيس**» من تلاميذ سقراط، وقد برز من رموزها ورجالاتها «ديو جانوس» ويدعى «ديوجين» أيضاً، وقد أخذ في الإعراض عن الدنيا وملذاتها وزخارفها جانب الإفراط، فقد سلك هو وأتباعه مسلك الدراويش والمتصوفة إلى الحدّ الذي أطلق عليه «ديوجين الكلبي» وسميت هذه المدرسة بالكلبية، لأنّ حياتهم كانت شبيهة بحياة الكلاب من حيث عدم الإلتزام بالتقاليد والأعراف وعدم إهتمامهم بنوع الأكل واللباس فكانوا يلبسون الرثّ من الثياب ويأكلون ما يجدونه في الطرقات أو صدقات المحسنين دون تسوّل، ويأوون إلى المغارات والخرائب، ولم يقتنوا من لوازم المعيشة شيئاً.

بعض الفلاسفة[12] وعلماء الإجتماع يرون في هذه الظاهرة ردّة فعل للأوضاع الإجتماعية السيئة والقاسية تدفع ببعض الأفراد إلى سلوك هذا السبيل وتضطرهم إلى الإعراض عن الدنيا بهذا الشكل، فهي طريقة للهروب من الواقع غير الملائم والمأيوس من إصلاحه، ولذلك تنتشر هذه الظاهرة ويزداد رصيد هذا المسلك عند تعرّض المجتمع إلى الكوارث الطبيعية، أو الحروب المدمرة، كما نلاحظ هذا المعنى في انتشار التصوّف في البلاد الإسلامية مقارناً لهجوم التتار، أو قبيل ذلك عندما كانت البلاد الإسلامية تعاني من الإنقسامات والحروب المضنية والفقر العام وضعف الحكومات وإنصراف الحكّام إلى التمتع بالملذات الرخيصة وأمثال ذلك.

وقد سادت البلاد اليونانية في ذلك الوقت الحروب الطاحنة وخاصة بعد أن تلاشت امبراطورية الاسكندر ممّا أوجد الأرضية المساعدة لاستفحال التقشّف لدى أفراد المدرسة الكلبية وأتباعها.

ولكنّ مع التعمّق في الدوافع الروحية للإنسان، لا نجد هذا التحليل صائباً على إطلاقه، فقد تكون ردّة الفعل هذه منبعثة من أعماق الوجدان وتمثّل إنفلاتاً من حالات الإنغماس في الترف، وجواباً على الغرق في وحل الملذات الجسدية، كما نلاحظ نماذج كثيرة في التاريخ من أولاد الملوك والمثرين سلكوا هذا النهج التقشفي وأحدهم «بوذا»، فليس بالضرورة أن تكون الرياضة والتصوف معلولاً لسوء الأحوال الاجتماعية وحالة إنفعالية أمام ضغط الظروف الحياتية وقساوة البيئة، وقد يكون سلوك هذا المضمار هادفاً وتربوياً، فيكون من مقولة الفعل لا الإنفعال، وهذا ما نراه واضحاً في مسيرة الأنبياء (عليهم السلام)وخاصة عيسى (عليه السلام)، بعد أن غرق المجتمع اليهودي في دوامة التكالب على الدنيا ولا نجاة له إلاّبالتجرّد عن الدنيا وزخارفها وزبارجها بهذا الشكل.

وقد لا يكون هذا، ولا ذاك، بل عن قناعة ورؤية فلسفية محضة عن الحياة ونيل الكمال وأسلوب تفاعل الإنسان من المجتمع والطبيعة، فيرى أنّ كلّ الطرق الاُخرى مسدودة بالمأساة، ومنتهية إلى الإنحطاط والرذيلة سوى هذا الطريق، أو عن قناعة دينية بأنّ مواجهة الصعوبات والشدّات في هذه الدنيا لا تخلو من راحة نفسية ونعيم اُخروي.

وعلى أيّ حال، فقد نشر «ديوجانوس» أفكاره وآراءه بسلوكه العملي ووضع تصوراته السلبية عن الحياة والروابط الإجتماعية على مسرح التجربة، دون التنظير لها في الكتب والمحاضرات الفلسفية كما هو المتعارف من الفلاسفة، فكانت عزّة نفسه وحدّة لسانه مضرب المثل ومهوى الأفئدة المتطلّعة إلى التحرّر من ربقة الغرائز الجسدية وثقل الأوزار المادية، فهو الذي مرّ عليه الاسكندر المقدوني في أوج عزّته فرآه جالساً بذلك الوضع المأساوي، فلمّا أحسّ ديوجانوس بظلّ الفارس رفع رأسه ورأى الاسكندر، فسأله الاسكندر إذا كانت له حاجة يقضيها له، فقال: «لا تحجب الشمس عنّي».

وعندما أخرجه سكّان «أثينا» من مدينتهم، قال له أحدهم متهكّماً: كيف حالك وقد طردك الناس من المدينة؟ فأجاب: بل أنا الذي وضعتهم داخل أسوار المدينة ..

---

(12) كليات الفلسفة، ريجارد بابكين، ص 27.

وكيف كان، فبالإمكان استخراج الأُصول النظرية النفسية لهذه المدرسة التقشفية والتي تمثّل جنوحاً عن خطّ الإعتدال الذي رسمه «أرسطو»، وتتمثّل في النظرة السلبية عن الحياة بكافة جوانبها، فهي نظرية مضادّة للمجتمع والقيم الأخلاقية والتقاليد العرفية ولكلّ العادات والأنماط السلوكية المتعارفة، وبكلمة: هي ثورة على الميول النفسية والواقع الإجتماعي المألوف بكل أشكاله.

ومن الطبيعي أن لا يكتب لهذه المدرسة الدوام، ولا يحالفها التوفيق، لأنّها تسير على خلاف تيار الفطرة البشرية والثوابت الأخلاقية والجوازم العقلية.

الأصل المشترك لهذه المدرسة مع المدارس اليونانية الأُخرى هو مسير الإنسان نحو السعادة، وأنّ السعادة تتحقّق بتحصيل الفضيلة، إلاّ أنّ السعادة ليست موجودة خارج الإنسان، بل كامنة في أعماقه، لأنّنا لو قلنا بإمكانية أن يكون الإنسان سعيداً بالثروة والرئاسة والقدرة والجمال وأمثال ذلك، فانّ هذه الأُمور متغيّرة ومتقلّبة لا تثبت على حال ولا تستقيم عند أحد، لذا لا تعدّ هذه الأُمور من الفضائل، ولذا سعى الكلبيون إلى التجرّد من جميع هذه الأُمور، وحتّى قتل الميول النفسية نحوها للحصول على الإستقرار النفسي والاطمئنان الروحي بالقضاء على منشأ القلق والاضطراب وهو الرغبات الجسدية والنوازع الدنيوية.

ولو توقف الأمر عند هذا الحدّ لأمكن إيجاد المبرّرات العلمية والأخلاقية لهذا السلوك، ولوجدنا نظائر هذا السلوك في المدرسة الرواقية والمذهب البوذائي والتصوّف الإسلامي، إلاّ أنّهم تجنّبوا الصواب وجنحوا إلى الإفراط الحاد في إعراضهم عن المجتمع بما فيه من أعراف وعادات وأُصول إنسانية ولم يتوقّف بهم الأمر عند هذا الحدّ، حتى أضافوا إلى موقفهم السلبي من الملذات المادية والتقاليد الإجتماعية الرياضة الشاقّة والمجهدة، وأخذوا بتعذيب الجسد وكلّ ما يتصل به من غرائز ورغبات بدنية، فلا ينامون إلاّ على الأرض الحزنة الجرداء، ولو أُضيف إليها الشوك وبعض القوارض لكان أهنأ، ويصومون الأيام المتوالية، ويعيشون في الكهوف البعيدة ويأنسون بالوحش، ويستوحشون من الإنس.

وكما هو الغالب في كل نهضة فكرية أن يكون رموزها الأوائل صادقين ومخلصين لعقيدتهم وأُطروحتهم، ثمّ يلتف حولها الانتهازيون وأهل المطامع والأغراض المنحرفة، وهكذا فقد ضاق الناس ذرعاً بأفراد هذه المدرسة الذين تحوّل بعضهم إلى متسولين من طراز خاص، وأحياناً كانوا يقترضون المال وعندما يحين وقت السداد لا يلتزمون بالأداء وفقاً لنظرتهم عن الأُصول العرفية، لذا كان من الطبيعي أن يقابلهم الناس بالمثل.

أمّا نقاط القوّة والضعف في هذا السلوك التقشفي الحاد، فلا نجد من نقاط القوة فيه سوى تقوية الإرادة وكبر الهمّة وقوّة العزيمة، وما تحكي عن مداليل أخلاقية، كعزّة النفس والترفّع عن الذلّة والمهانة إن كانت النية صادقة والرغبة في الطهارة المعنوية صادقة، هذا، وقد طغت نقاط الضعف على امتيازاتها، وغطّت سلبياتها حسناتها، فانكمشت وتلاشت، فورثت الرواقية أُصولها، والمسيحية زهدها وتقشفها.

* * *

أبيقور ومبدأ اللّذة

في مقابل إفراط الكلبيين في التقشّف، نشأت المدرسة الابيقورية المبتنية على رفع الحظر عن التمتع بالحياة وملذاتها ولا تختلف من حيث الأصل والهدف عن غيرها من المدارس الفلسفية اليونانية، وهي أنّ الإنسان يطلب السعادة، إلاّ أنّه من قال بأن السعادة تتمحض بالفضيلة؟ أو أنّ الفضيلة تعني الإعراض عن التمتعات المادية وإرضاء الغرائز، بل أنّ السعادة تعني اللذّة، وأنّ المحرك الأصل في الإنسان هو طلب اللذّة، فكل عمل ينال الفرد منه لذّة فهو خير وفضيلة، والعكس بالعكس، أي أنّ المعيار لمعرفة الخير والشرّ في الأعمال والصفات هو اللذة والألم.

بالنسبة إلى «ابيقور» مؤسس هذه المدرسة، لا يحتمل في حقّه القول بالاقتصار على المحسوس من اللذة، بل يرى أنّ اللذة الروحية أشرف وأفضل من اللذات البدنية السريعة الزوال، لأنّ هذه الأخيرة كثيراً ما تكون مشفوعة بالألم النفسي، أمّا اللذة الخالصة فهي اللذة الروحية، وأظهر مصاديقها وأبرز أفرادها هو مجالسة الخلّص من الأصدقاء والأنس معهم، ولكن بمرور الزمان صار هذا اللقب يطلق على كل فرد يرى الحياة في الدنيا من منظار اللذات المحسوسة ولا يعير أهمية للمعنويات، وهذا هو التيار السائد في أوربا والغرب المادي بصورة عامة في عصرنا الحاضر.

ومن زاوية نفسية فانّ هذه الفلسفة ترى بأنّ الدافع الأصل في كل فرد ــ سواء كان متعبداً في صومعة، أو متكالباً على الدنيا ــ هو طلب اللذة، ولكن على الإنسان أن يتعلّم كيف يحصل على اللذة من دون الإبتلاء بالألم الناشيء من الإفراط فيها، أو عدم استخدامها بالصورة الصحيحة، وبذلك لا تكون اللذات في الخير سواء، فاللذة المقرونة بالألم تخرج عن مصداقية الخير، ولا معنى لأن يندفع الإنسان وراء مثل هذه اللذات الظاهرية المؤقتة.

هذا، ولا ينبغي الخلط بين المفهوم الأخلاقي لطلب اللذة، والمفهوم النفسي لها، فالأوّل يدخل في مواضيع الأخلاق ويتضمن الإجابة على هذا السؤال: ما هي الحياة المطلوبة للإنسان؟ فيقال: أن يعيش ملتذّاً، كما يقال في المذاهب الاُخرى: أن يعيش مع الفضيلة، أو يقال: إنّها الحياة السعيدة، على اختلاف المباني، ثمّ يطرح السؤال عن السبيل إلى هذه الحياة، أي الجانب العملي والتطبيقي منه: ماذا نصنع لتحقيق تلك الحياة اللذيذة؟ وما هي الوسيلة للوصول إلى تلك المرحلة المنشودة؟ فيقال: على الإنسان أن يسلك كلّ ما يحقّق له لذة معينة، ويترك ما ليس كذلك.

وهنا يتعرّض أصحاب هذه المدرسة لهذا السؤال: ما هو الدليل العقلي على أنّ هذا النحو من الحياة هو المطلوب للإنسان؟ ولماذا لا نأخذ بما تقدّم من اُطروحات المدارس المتقدّمة من أنّ مطلوب الإنسان هو الفضيلة، أو السعادة التي تجتمع أحياناً مع اللذة واُخرى مع عدمها؟

ويمكن لأتباع المدرسة الابيقورية الإجابة عن هذا التساؤل بأنّ الفضيلة والسعادة مفهومان مطاطيان لاختلاف إدراكات الناس في تصوراتهم عن مفهوم الفضيلة من جهة، واختلافهم في كيفية السلوك إلى الحياة السعيدة من جهة اُخرى، أمّا لو نظرنا إلى الحياة المطلوبة من منظار اللذة، فنكون واقعيين أكثر، ويكون المعيار للسلوك بدرجة كبيرة من الوضوح، لأنّ اللذة أمر فطري وملموس سواء كانت لذة بدنية أو نفسية، ولا دليل وجداني على أنّ الإنسان يطلب الفضيلة لذاتها.

وأمّا طلب السعادة، فالمشكلة إنّما هي في تفسيرها وكيفية الحصول عليها، بينما نستطيع إدراك الدليل الفطري على أنّ الإنسان في مسيرته الحياتية يخضع لدينامية طلب اللذة والفرار من الألم في كل خطوة يخطوها.

ثمّ على فرض أنّنا لم نتمكن من إقامة الدليل المنطقي على هذا المعنى، إلاّ أنّه ما الإشكال في أنّ الإنسان يطلب اللذة؟ فاللذة أمر حسن بذاته ولا إشكال فيها سوى ما يتعلّق بها من منغصات، وما يقارنها من آلام، فلو أنّنا استطعنا التفصّي عن هذا المحذور، والتخلّص من هذه الملازمة، لأمكن تحقيق الحياة السعيدة لكلّ إنسان، أي أنّ هذا المحذور أمر عرضي وثانوي.

ولكنّك خبير بأنّ الملازمة بين اللذة والألم من الشمول والعمق بما لا يستهان بها، وليس من الميسور أن نطلب اللذة دون التورط في أوحال الألم من جوانب اُخرى، فالمعتاد على المخدرات أو الكحول، أو من يلهث في طلب لذّة الرئاسة والثروة، قد يلتذ في بداية الأمر، إلاّ أنّه سرعان ما يفقد الإحساس باللذة بعد أن تتحول إلى أمر طبيعي وتبقى عليه تبعاتها التعيسة وآثارها المنغصة، وبذلك لم تستطع هذه المدرسة ـــ في الصعيد العملي على الأقل ـــ إثبات نظريتها في أنّ طلب اللذة هو الغاية والهدف.

أمّا من وجهة نظر دينية، فالإنسان خلق لغاية وهدف أسمى من طلب اللذة لأيام معدودة وانتهى الأمر، حتّى لو فرضنا عدم اقتران اللذة بالألم، فنظرة اُفقية لمخلوقات العالم وموجودات الطبيعة تدلّ على أنّه لم يخلق شيء في عالم الكائنات دون حكمة وغرض، فكيف بأشرف المخلوقات وهو الإنسان؟ ولا يمكن أن تكون اللذة هي الهدف، لأنّها ـــ على فرض التسليم بها ـــ تكون الغاية من خلق سائر المخلوقات في الطبيعة، أي أنّ موجودات الطبيعة خلقت لكي ينال الإنسان بواسطتها اللذة، كأنواع المعلومات والملبوسات والقصور .. وأمثال ذلك، أمّا الإنسان نفسه فقد خلق أيضاً لغاية اُخرى خارج إطار لذته الشخصية، وإلاّ عاد الأمر لهواً ولعباً في أصل الخلقة.

والأمر الآخر أنّ اللذة بدورها وسيلة لأهداف أسمى فاللذة الجنسية وسيلة لبقاء النسل وحفظ الاسرة، واللذة من الأكل والشرب وسيلة لحفظ البدن واذامة الحياة، وهكذا

والثّالث إنّنا نواجه غالباً مسألة تعارض اللذات البدنية والنفسية ولا أظنّ أنّ هناك معيار منطقي لدى أتباع هذه المدرسة لتشخيص الطريق وترجيح أحدها على الآخر، فلذّة الراحة والدعة تتنافى ولذّة الزواج مثلاً، ولذّة جمع الأموال والثروة تتنافى ولذة خدمة الناس والإيثار، ولذّة العبادة وقيام الليل قد لا تجتمع مع لذّة النوم والإخلاد إلى الفراش ... وهكذا.

الإشكال المهم في هذا الصدد هو أنّ من المسلمات في علم النفس أنّ الإنسان في حركته التكاملية نحو النضج العاطفي والعقلي، لابدّ له من الإندكاك والالتحام في المجتمع، أي أنّه لابدّ وأن يخرج من حصار الأنا الفردية ويوسّعها إلى الأنا الاجتماعية في عملية التطبيع الاجتماعي والتطويع الثقافي، وهذا المعنى لا يتمّ إلاّ بتحمّل كل فرد مسؤولية معينة في إطار خدمة المجتمع، كأن يكون حاكماً، أو جندياً، أو مزارعاً أو عاملاً، وغير ذلك، ومعلوم أنّ كل مسؤولية اجتماعية لا تجتمع مع اللذة الفردية، بل قد تستدعيه المسؤولية إلى التضحية بحياته دفاعاً عن المجتمع،

فهل تستطيع هذه الفلسفة إعطاء الفرد ضمانات كافية ورصيداً من اللذة ما يبرّر له تحمّل هذه اللون من المسؤوليات؟

* * *

نظرية المدرسة الرواقية

وهي صورة محسّنة للمذهب الكلبي، ومرحلة تكاملية لها بحذف بعض السلبيات والمبعّدات الاجتماعية بما جعلها أقرب للقبول والمنطقية لدى الكثير من الناس، بحيث أخذت المسيحية جلّ مفاهيمها النظرية عن الحياة والجسد والتمتعات الطبيعية عن الفلسفة الرواقية بعد أن وجدت نفسها تسير ـــ تبعاً للمسيح (عليه السلام) ـــ بهذا الاتجاه الرافض للدنيا وملذاتها.

مؤسس هذه المدرسة يدعى «زينون» القبرصي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، وبما أنّه كان يلقي دروسه في رواق مغطّى سميت مدرسته بالرواقية، وعرف أتباعه بالرواقيون.

وبالرغم من أنّ أُصولهم الفكرية وثقافتهم الأخلاقية تشبه إلى حدّ كبير نظريات المدرسة الكلبية، وقد ولدا معاً في ظروف قاسية وأوضاع اجتماعية مدمّرة، إلاّ أنّ المذهب الرواقي امتاز بعمق النظر والتحليل المنطقي والإستيعاب لمشاكل الإنسان في موارد مختلفة ومتشعبة من حياته.

لا كلام لنا مع المدرسة الرواقية في فلسفتها الكونية ونظرتها إلى ما وراء الطبيعة وأمثال ذلك، بل نستعرض نظرة الرواقيين للإنسان ودوافعه، والهدف الأصل في حياته، والسلوك الذي ينبغي اتخاذه لتحقيق حياة أفضل.

من الأُسس المهمة في الفلسفة الرواقية هو أنّ الإنسان لابدّ أن يوافق مسيرة الطبيعة وخضوعها للقوانين الحكيمة المقرّرة لها من خالقها، والإنسان أحد مفردات الطبيعة في بدنه، أمّا روحه وعقله فهو شعاع وقبس من الروح الكلية الحاكمة على العالم والكون، فلابدّ أن يُخضِع الإنسانُ بدنه وميوله لروحه وعقله كي يحقّق التوافق المطلوب، كما أنّ الطبيعة خاضعة في حركاتها وتغيراتها للعقل المدبّر المبثوث فيها، ولكن الميول النفسية لا تسمح للإنسان بذلك، لأنّها خاضعة ومنفعلة عن الظروف الخارجية والمؤثرات الأجنبية عن الإنسان، فلو أراد الإنسان التوصل إلى غايته وهدفه وهو السعادة في الحياة، فلابدّ له من التخلّص من هذه الميول والمؤثرات النفسية، أو السيطرة عليها وإخضاعها للعقل.

والمبدأ الآخر والمهم أيضاً، أنّ سعادة الإنسان على هذا الأساس لا يحصل عليها من خارج دائرة وجوده، بل أنّ سعادة كلّ إنسان كامنة في أعماقه وعليه استخراجها بإزالة شوائب الشهوات الرخيصة وإزاحة غبار التعلّق بالمادة والبدن، وأن لا يدّخر وسعاً في هذا السبيل، ولا يترك وسيلة توصله إلى هذا الهدف إلاّ واستخدمها حتّى لو توقف ذلك على الانتحار، والذين انتحروا من أفراد هذه المدرسة لتحقيق هذا الهدف والتخلّص من أدران الشهوات ونيل الصفاء والإطمئنان والدعة بالموت ليسوا بالقليل.

وهذا المبدأ تقدّم نظيره في المدرسة الكلبية، إلاّ أنّه يتمتع لدى الرواقيين بالمنطقية إلى حدٍّ ما، حيث انّ التحرّر من علائق المادة والطبيعة الجسدية، والخضوع التام للعقل هو محور السلوك نحو الكمال والغاية المنشودة، والأُمور الخارجية لا تأثير لها في حرية الإنسان واختياره وسعادته، بل هي كامنة في داخله، وبإمكانه نيل الحرية والسعادة دون تدخّل الأُمور الخارجية. فإذا تمّ له ذلك، فانه سوف يدرك الفضيلة والسعادة في نيله للاطمئنان النفسي والراحة الروحية، فالشرط الأوّل لذلك أن لا يدع الإنسان المؤثرات الخارجية تتلاعب في ميوله وسلوكه، فالآخرين بامكانهم الحاق الضرر بك أو تسخيرك أو سجنك، ولكنّهم ليس باستطاعتهم منعك عن تحصيل السعادة والفضيلة إذا أردت، لأنّ الفضيلة معك وهي أعماقك.

وبكلمة: أنّ الفضيلة تعني الإرادة، فلو أراد الإنسان نيلها وتحقيقها في وجوده فعليه تجاوز المؤثرات وعدم الاعتناء بما يوجب له الخير أو يوقعه في الشر إذا كان من خارج ذاته، وهذه النقطة بالذات تمثّل نقطة عطف وافتراق عن المدرسة الكلبية، إذ أنّ الكلبيين عندما وجدوا من أنفسهم عجزاً عن مقاومة الضغوط والمؤثرات الخارجية ـــ خيرها وشرّها ـــ آثروا العزلة والإعراض عن هذه المؤثرات وسلوك حياة الكلاب في معيشتها، إلاّ أنّ الرواقيين لم يذهبوا إلى ضرورة العزلة والثورة على المؤثرات، بل مماشاتها والتفاعل معها، شريطة أن لا يدعها تؤثر في سلوكه الهادف وإرادته الحرّة، فبإمكان الفرد الحصول على الحياة السعيدة من دون إغماض وإعراض عن الماديات، بل بإمكانه الإستفادة منها والتمتع بها بشرط عدم الوقوع في فخاخها وشراكها، وإلاّ فسيفقد حريته وينحرف عن مسيرته ويسقط في مهاوي العبودية والتعاسة.

وبالرغم من كلّ تأكيدات الرواقيين على الإرادة والحرّية لدى الإنسان، إلاّ أنّه من الغريب أن نراهم جبريين في تحليلهم الفلسفي للقضاء والقدر، إذ يرون أنّ كلّ ما في عالم الوجود قد وضع بحكمة بالغة ويستحيل على أي موجود أن يكون بغير الصورة التي اُختيرت له.

نقاط القوّة والضعف في الرواقية

الأمر المستحسن من هذا المسلك الفلسفي والنفسي أنّه يثير في الإنسان حصانة ـــ ولو بشكل محدود ـــ تجاه عوامل الضغط الخارجية، فلا يكون الفرد حينئذ كريشة في مهبّ الريح يتقلّب في مواقفه تبعاً لتقلّب الأجواء، وهذا النمط من التفكير يكاد يكون ضرورياً في خضمِّ الأحداث العصبية والظروف الحالكة والأزمات العويصة، لأنّ حياة الإنسان لا تخلو من التورط ولأكثر من مرّة ـــ شاء أم أبى ـــ في دوّامات ومآزق، فلو لم يواجهها الفرد بشجاعة واتزان وفرملة الدوافع المضطربة، لما أفلح في مساره على الخط المعقول، ولما حقّق في حياته الحدّ الأدنى من الاستقرار والدعة والهدوء النفسي الضروري لكلّ إنسان.

مضافاً إلى ذلك أنّ هذا النمط من السلوك بإمكانه تقوية الروابط الإجتماعية وتمتين أواصر المحبّة بين أفراد المجتمع، وإذا أردنا التعرّف أكثر على واقعية هذا المعنى، فلنأخذ القضية مقلوبة، فالحادّ المزاج الذي يزعق على الآخرين لأتفه الأسباب، والشخص المتلوّن تلوّن الحرباء يتغير تبعاً للمحيط والبيئة، ومن لا يتحمّل من أخيه كلمة

نابية أو غلطة جارحة وأمثال هؤلاء لا يمكنهم بلوغ مرتبة النضج العاطفي والرشد العقلي بالمستوى المطلوب، وبذلك يفقدون العمق الإجتماعي وتتهزّل امتداداقم بين الأفراد، فيعيشون على الهامش دائماً.

وقد اعترض غير واحد من الغربيين على هذه الخصيصة أنّها لا تصلح إلاّ للحالات الإضطرارية، فهذه الفلسفة تكون موجّهة ومعقولة عند الأزمات والأوضاع غير الطبيعية، والمفروض في كل فلسفة تريد رسم الطريق الأنجع للحياة أن قمتم بدراسة الظروف الطبيعية للإنسان بالدرجة الأُولى، لأنّها هي الأصل في الحياة، ولا نجد في هذا النمط من التفكير الفلسفي والأخلاقي ما يشير إلى بيان حالات الإنسان الطبيعي كما وجدناه في المدرسة الارسطية.

إلاّ أنّ هذا الإعتراض غير وارد قطعاً، فليست مسألة تقوية الإرادة وتأصيل قوّة المناعة والمقاومة في النفس بالتي تحصل بين عشيّة وضحاها، فالأمر بحاجة إلى سنوات من المكابدة والإستقامة ضدّ المؤثرات الخارجية الأدنى فالأدنى، فمن لم يطق صبراً في مواجهة مثير بسيط، كإغراء صورة فتاة، فكيف بإمكانه أن يقف موقف يوسف (عليه السلام) من امرأة العزيز؟ ومن لم يجد في نفسه مقاومة لتفاحة في بستان الغير، فكيف يكون خازناً لبيت المال؟ وأظن أنّ المعترض يريد الجانب السلبي من هذه الفلسفة، وينظر إلى صمود الإنسان وصبره حيال القوارع والكوارث فقط، ولا يعمّم هذا المعنى على سائر المثيرات والمؤثرات الخارجية.

وكذلك أورد عليهم قولهم بالجبر، وأن كلّ ما في عالم الكائنات تمّ ويتمّ وفق الإرادة الإلهية حتماً، وأنّهم بذلك وقعوا بين مطرقة الجبر وسندان الحرية، فمن جهة يوصون الإنسان بضرورة تقوية إرادته إزاء المؤثرات الخارجية، ومن جهة أُخرى يقولون له: إنّ كل حركة منك قد رسمت مسبقاً، وليس لك رسم مستقبلك وصياغة حياتك كما تريد أنت.

وهذا الإيراد وإن كان وارداً، إلاّ أنّه لا يخصّ الرواقيين، بل وقع في دوامة التناقض هذا جميع الفلاسفة والمفكرين غير الإسلاميين، ودوخت هذه المسألة المتكلمين كافة من القدماء والمتأخرين إلاّ ما شذّ وندر، وعن قريب كانت المدارس النفسية الحديثة تصرّح بالجبر، أمّا على أساس سوائق الهرمونات، أو أساليب التربية في الطفولة، أو عالم اللاشعور أو ظروف البيئة الضاغطة، وفي كلّ هذه الحالات يكون الإنسان مسيّراً لدوافع ونوازع خارجة عن اختياره وإرادته، وحتّى في المدرسة الإسلامية نجد هذا التراع والغموض سائداً في الأوساط العلمية حتّى انقسم العلماء في هذه المسألة إلى جبرية وهم الأشاعرة، ومفوّضة وهم المعتزلة، وكلّ منهما جانب الصواب في هذه المسألة.

نعم، يمكن المؤاخذة على هذا الاتجاه الفكري أنّه لم يميّز في قمعه لردود الفعل النفسية بين الضار والنافع، وبين الإنفعالات الموقتة والعواطف الإنسانية حيث سوّى بينها في القمع والخنق، فكما لاينبغي أن لا تعير للفقر أو المرض أو السجن أهمية تذكر وتسعى إلى قبول الواقع على علاّته، فكذلك لو مات أعزّ الناس إليك، فلا مجال للعواطف الإنسانية وإبراز ما يجيش به القلب من عشق وتلهّف على محبوب، ولا إظهار أسىً وحزن على صديق، لأنّ ذلك يعني وجود حالة من التأثير والتأثّر بالبيئة ومتغيراقما، والحال أنّ هذا المفهوم من الاستقامة والإرادة يحيل الإنسان إلى جماد، فلا وميض عشق ولا رفرفة روح، ولا خلجات قلب، ولا إثارة وجدان، بل قساوة معتمة، ولا أُبالية ذميمة.

مضافاً إلى ذلك، نلاحظ أنّ الإنسان في ظلّ هذا المنهج الأخلاقي يفتقد إلى المبرّرات الكفيلة لمواجهة المتغيرات المحيطية والظروف الخارجية الضاغطة بصبر وسعة صدر، فمن فقد أمواله، أو اختطف الموت ولده، فما الذي يحجزه عن إظهار جزعه والإعلان عن ألمه؟ وهنا يأتي دور الدين والإيمان لاعطاء البديل الأُخروي لهذا الشخص المنكوب ممّا يلأم به جراحه، أمّا ماذا يستطيع الرواقيون فعله تجاه هذا الواقع المعاش؟

الإنسان له قدرة محدودة على التحمّل في ضوء الأعراف والتقاليد السائدة في العرف الاجتماعي، أمّا لو زاد الضغط على قدرة الفرامل المتعارفة، كأن يتعرّض إلى التعذيب الوحشي، أو التهديد بالقتل، أو ما شاكل ذلك من الضغوط الاستثنائية، فلا تقدر أيّة فلسفة أو نظرية أخلاقية أرضية من زيادة قوّة الفرامل والقدرة على المقاومة وحفظ الإنسان من الإنهيار التام، سوى ما نجده في اُطروحة السماء لعلاج مثل هذه المواقف العسيرة، وإمداد الفرد بالمزيد من القوّة والإستقامة والاطمئنان بالنتيجة.

* * *

نقد المدرسة اليونانية في نظرياها النفسية:

بالرغم من إيجابيات هذه النهضة العلمية وما أسدته للبشرية من خدمة جليلة استفادت منها البشرية طيلة قرون متمادية في مسيرتها التكاملية في مجال التوحيد والأخلاق، وبالرغم من وجود نقاط ضعف تقدّم ذكرها في كلّ واحدة من المدارس الفلسفية اليونانية على الصعيد النفسي، إلاّ أنّه لا يمنع أن نسجّل عليها بعض الملاحظات العامة:

أوّلاً: إنّ أهم المسائل التي تشغل الإنسان على مختلف العصور هي فيما يتعلّق بجانب العقيدة والعلاقة بين الإنسان وخالقه، ولئن توصلت الفلسفة اليونانية إلى إثبات التوحيد والصفات الإلهية المقدسة بالأدلة العقلية فقد بقي ما هو الأهم من ذلك وهو كيفية الإرتباط مع الخالق جلّ وعلا. لأنّ إدراك التوحيد وإثبات الخالق ثابت بالفطرة عند كلّ إنسان إلاّ المعاند، وكما يقول القرآن الكريم:

(وَلَئِنْ سَأَلْتَهم مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأرضِ لَيَقولُنَّ الله).[13]

ثمّ أنّ المذاهب والأديان المعاصرة لهذه الفترة الزمنية من يهودية وزرداشتية وبودائية كلّها كانت على أساس التوحيد، وأمّا الثنوية أو تقديس النار أو أصنام بودا فهي من التحريفات التي طرأت على هذه المذاهب بعد مدّة طويلة، فليس القول بالتوحيد من مختصاهم، وليس له من الفائدة العملية الاّ ما أدّى الى تفعيل الرابطة بين الإنسان وخالقه، وهو ما يحتاجه الإنسان دائماً في حياته، ولا يكفي أن يعتقد بأنّ له وللعالم خالقاً يتصف بصفات الكمال المطلق، لأنّ الفطرة البشرية تبحث عن الطريق إلى الجمال المطلق، وغريزة العبادة والتديّن تبحث عن إشباعها.

والمدرسة اليونانية تعاني فقراً شديداً في هذا المجال، أي في المجال العبادي، فالإنسان الذي اعتقد بوجود الله تعالى لا يعرف كيف يدعوه وكيف يناجيه ويعبده؟!

(13) سورة لقمان: الآية 25.

إضافةً إلى أنّ الإيمان باليوم الآخر مفهوم غامض في الوعي اليوناني ولا يعرف الناس منه سوى أنّ هناك حياة بعد الموت، أمّا كيف تكون هذه الحياة وما هو مصيرهم مع الذنوب التي ارتكبوها؟ وهل هناك تناسخ أرواح كما كان يقول به بعض الفلاسفة أو غير ذلك؟ وكيف نستعد لذلك اليوم؟ وأساساً لم تكن المفاهيم الدينية التي تخصّ ما بعد الموت من القيامة والحساب والميزان والجنّة والنار وأمثال ذلك مطروحة في الفلسفة سوى الإعتقاد بالحياة بعد الموت الذي يدركه الإنسان بفطرته أيضاً.

ثانياً: إنّ العواطف البشرية لم تكن لها قيمة تذكر عند هؤلاء الفلاسفة، بينما تشكّل العواطف الركن الأساس في النفس الإنسانية، وعليها تدور جميع المسائل النفسية في تكوين الشخصية، ودور العقل يقتصر على كشف الطريق السليم ودفع الخطر عن النفس، فهو يمثّل الضوء الذي يكشف الطريق أمام الإنسان، والعواطف هي المحرّك الأساس لعجلة الإنسان تحرّكه وتدفعه نحو الهدف والكمال المطلوب، وليس العقل إلاّ دليلاً ومرشداً ..

ولذلك كانت الفلسفة اليونانية عقلية جافة لا تندمج مع إحساسات الناس وعواطفهم، ويعيش الناس في واد والفلاسفة في واد آخر، وحتى لو كان العشق الإلهي مذكوراً وخاصة عند إفلاطون ولكنّه عشق يختص به من وصل إلى مقام إفلاطون وأمثاله، وأمّا سائر الناس فأنّى لهم هذه الدرجة العالية من التكامل الروحي؟!.

ثالثاً: تتميّز الفلسفة اليونانية بانفرادية قاتلة، فكلّ إنسان يطلب الكمال لنفسه فقط، والهدف هو مصلحته وكماله، أمّا نوع الروابط التي تربطه مع الأب والأُمّ والإبن والأقرباء والأصدقاء، والفقير والغني، والظالم والمظلوم وغير ذلك فمسكوت عنه، وكأنه شيء ثانوي، بالرغم من أنّ إفلاطون وأرسطو وغيرهما كانوا يعتقدون بأنّ الإنسان مدني بالطبع، أي أنّه اجتماعي بالغريزة والفطرة، وبهذا يمتاز عن سائر المخلوقات، إلاّ أنّ الاهتمام ينصب على التكامل الفردي لا الاجتماعي. ولذلك عاش أغلب الفلاسفة بعيداً عن صراعات المجتمع ومشاكله الإجتماعية والسياسية، ولم يكن لهم موقف واضح من الحروب التي كان يعاني منها الشعب اليوناني، ولذلك فشلوا إجتماعياً، وأصبح الشعار الأساس للابيقوريين والرواقيين هو العزلة عن الناس والمجتمع والرجوع إلى الطبيعة، حتّى تركت هذه الأفكار آثاراً واضحة على المسيحية والدعوة إلى الرهبنة التي لم تكن في الأساس من الدين المسيحي إلاّ بعد التعرّف على الفلسفة اليونانية وخاصة الرواقيين.

هل يكفي العلم بالفضيلة كما يقول سقراط لسلوك الطريق نحو الكمال وفي الطريق موانع وسدود تمنع الإنسان من الخير وتجبره على سلوك الطريق المنحرف؟ هل يتوجّه الناس لطلب الفضيلة والتكامل المعنوي وبلادهم في حالة يرثى لها من الفقر والحروب الطاحنة والأمراض، أليس سقراط قتل شهيداً بعد محاكمته وذهب دمه هدراً؟

إذا كانت الحكومة فاسدة فسوف يفسد المجتمع ويفسد أفراد المجتمع ولا تتمكّن هذه الأفكار الفردية من تجاوز العقبات والسدود التي تضعها الحكومة الفاسدة أمام الفضائل، فلو استلم الحكم أمثال هتلر وستالين وأشعل الحروب الطاحنة التي تذهب ضحيتها ملايين البشر مع ما تخلفه من فقر ودمار وانحلال القيم والأخلاق الإنسانية، فماذا سوف تصنع هذه التعليمات للنهوض بالفرد؟

لو أمرت الدولة بغلق المدارس الفلسفية ومنع دراسة الفلسفة وسجن الفلاسفة، فما هو موقف الفيلسوف؟ وهل يستطيع أن ينهض لتربية الناس؟.

من هنا نعلم أنّ هذا البناء الفلسفي كم هو ضعيف ومعرّض للإنهدام بأدنى صدمة .. ونعرف أيضاً لماذا كانت مواجهة الأنبياء (عليهم السلام)مع حكّام عصرهم والطواغيت والمترفين الذين بيدهم مقاليد الحكم كخطوة أُولى لتربية المجتمع وإيصاله إلى الفضيلة والكمال المنشود ..

رابعاً: الميزة المهمة في الأديان إضافةً إلى ربط الإنسان بالله تعالى هي أنّ النبي في كلّ دين يمثّل القدوة والنموذج للإنسان الكامل الذي يطبّق التعاليم السماوية على نفسه أوّلاً، فيتعلّم الناس من سيرته وزهده وجهاده، وتكون التعاليم السامية ممكنة عملياً عندما يرى الناس أنّ رجلاً مثلهم يصنع ذلك، ولهذا نجد تأكيد الأنبياء على أنّهم بشر مثل سائر الناس (**قُل إنّما أنا بَشَر مِثلكم**)[14]، ولو كان ملائكة أو ابن الله تعالى وأمثال ذلك لذهب مفعول القدوة والنموذج البشري ولأصبحت بعض التعاليم الأخلاقية أشبه بالمحال خصوصاً في ما يتعلّق بالإيثار وكظم الغيظ والجهاد وأمثال ذلك ..

والآن لنعود إلى اليونان ولنفرض أنّنا من أفراد الشعب اليوناني في ذلك الزمان، فمن سيكون قدوتنا من هؤلاء الفلاسفة وكلّ يدعي أنّ أفكاره هي الحقّ وأنّ غيره مخطي .. أرسطو يخطي اُستاذه إفلاطون في كثير من المسائل .. الرواقيون على النقيض من الابيقوريين، وأتباع ديوجانوس ضدّ الجميع، فكيف يمكنك أن تقتدي بفيلسوف منهم ..

سقراط واجه الموت بشجاعة وتناول كأس السمَّ من أيدي أعدائه وشربه ويدّعي أنّه لابدّ من احترام القانون، بينما نجد أرسطو يهرب من القانون[15]، ويدّعي أنّ الإنسان العاقل لا ينبغي أن يلقي بنفسه في التهلكة!!..

ثمّ أنّ الفيلسوف قد يكون قدوة في العلم، لكن ذلك لا يعني أنّه قدوة في العلاقات الزوجية والإجتماعية ولا يعني أنّه شجاع وكريم وغير ذلك من الصفات الإيجابية في الإنسان، ولذلك يقتصر التاريخ على ذكر أفكارهم وعقائدهم بينما نجد التاريخ يذكر سيرة الأنبياء وزهدهم وأعمالهم أكثر ممّا يذكر أفكارهم وعقائدهم، بل إنّهم لا يذكرون من أفكارهم إلاّ ما يدركه المجتمع من التوحيد والآخرة بعيداً عن الاستدلالات العقلية لأنّها علوم فطرية، ولذلك انصبّ اهتمامهم على تطهير الإنسان من الرذائل فيقول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (**إنّما بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق**)[16]. ولم يستدلّ عيسى (عليه السلام) على وجود الخالق، وإنّما كان يؤكد للناس بأنّ الله تعالى قريب وأبواب الملكوت مفتوحة أمام التائبين وكان يعيش مع الضعفاء والمذنبين من الناس، وكذلك موسى (عليه السلام) الذي ترك حياة الملوك وقصورهم وهرب إلى الصحراء من أجل إنقاذ بني إسرائيل المضطهدين .. وهكذا سيرة الأنبياء الآخرين (عليهم السلام) ..

---

(14) سورة الكهف: الآية 110.

(15) صدر ضده حكم بالاعدم، فهرب من بلاده الى بلدة مجاورة ومكث فيها حتى مات بعد عام واحد.

(16) بحار الانوار: ج 16، ص 210.

ثمّ أنّه من قال أنّ رأي هذا الفيلسوف صحيح؟ وما هو الضمان الذي أطمئنّ إليه في اتّباعه وأنّ طريقته ستوصلني إلى الكمال المنشود؟ ومجرد أنّه إنسان وصل إلى مراحل معينة من الكمال لا يعني أنّ كلّ إنسان يتبع أفكاره سيصل إلى ما يريده من الكمال، فقد تكون الظروف الحياتية لذلك الفيلسوف من الوراثة والمحيط هي السبب في تكامله لا أفكاره، وظروف كلّ فرد تختلف عن الآخر .. مثلاً لو أنّك كنت ابناً لأحد الأشراف أو ابن الاسكندر وتركت كلّ شيء من الأموال والمقام الاجتماعي والعائلة والأولاد، والتحقت بأحد الفلاسفة لتتعلّم الطريق إلى الكمال، فهل أنت مطمئن إلى صحّة أفكار وطريقة هذا الفيلسوف وأنّك سوف تصل حتماً إلى الكمال المنشود حتّى أمكنك التضحية بكلّ شيء من أجل ذلك؟ ولو كان كذلك إذاً لاتفق الفلاسفة على طريقة واحدة وعقيدة واحدة، لأنّ الحقّ واحد .. وإذا كان الخطأ محتملاً، فلا يتسنّى لك الرجوع إلى ما كنت عليه لا سيّما إذا أصبحت من أتباع ديوجانوس أو الرواقيين ..

أمّا في الأديان السماوية، فالكمال والوصول إلى رضا الله تعالى مضمون إذا سار الإنسان في الطريق الذي رسمه له الأنبياء(عليهم السلام) وساروا عليه قبله، لأنّهم يخبرون عن الله تعالى والله لا يخلف الميعاد، فان لم يتحقّق غرضه في الدنيا وهو أن يصير إنساناً كاملاً وينال درجة من الفضيلة فسوف ينالها في الآخرة، وكلّ عمل يعمله في الدنيا ويقصد به الوصول إلى الكمال المطلق وهو الله سبحانه وتعالى فانّه سوف لا يذهب هدراً **(ولا نضيع أجر المحسنين)**[17] وهذه المسألة يقينية عند أتباع الدين ومضمونة لا سيّما في الدين الإسلامي الذي وردت الأخبار عن ذلك العالم بواسطة النبي محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) عن مشاهدة حسّية لدى عروجه إلى الملكوت الأعلى ومشاهدته الجنّة والنار في حادثة المعراج، وليس عن إخبار بالغيب فقط، فلا تكون التضحية بالماديات والمقامات الدنيوية خسارة محتملة كما في اتّباع الفلاسفة، ونفس احتمال الخطأ لا يكون دافعاً وحافزاً على تركها لأنّ القضية العرفية القائلة «عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة» تصدق في اتّباع الفلسفة التي تحتمل الخطأ دون النبي الذي يخبرنا عن الله تعالى، فحينئذ تكون العشرة على الشجرة في اليد أيضاً، ويسهل بل يجب إعطاء العصفور الواحد في مقابل عشرة **(مَنْ جاءَ بِالحَسَنةِ فَلهُ عَشْرَ أمثالها)**[18].

بل إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) يذهب إلى أكثر من ذلك ويقول: والله لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من تراب لاخترت التراب الباقي على الذهب الفاني، فكيف والحال أنّ الدنيا الفانية هي التراب ...

خامساً: فيما يتعلّق بالتعاليم الأخلاقية في مدرستي إفلاطون وأرسطو، فهي منهج أخلاقي بديع وجيد ولا سيّما أنّه يعطي للعقل مكانه المناسب، ويحتوي على مقدار لا بأس به من الصحّة والمطابقة للواقع، فمثلاً تقسيم القوى إلى شهوية وغضبية وعقلية وتفريعات هذه القوى الثلاث ليست تقسيمات حدسية وبعيدة عن الواقع الخارجي، ويمكن

---

(17) سورة يوسف: الآية 56.

(18) سورة الأنعام: الآية 160.

أن نجد لها بعض المؤيدات في القرآن الكريم، فمثلاً في سورة الواقعة نجد أنّ أصحاب الشمال هم الذين ارتكبوا ثلاثة ذنوب رئيسية:

(**إنّهم كانوا قبل ذلك مترفين * وكانوا يصروّن على الحنث العظيم * وكانوا يقولون ءإذامتنا كنّا تراباً وعظاماً ءإنّا لمبعوثون * أو آباؤنا الأوّلون**)[19] فأنت ترى انّ كل واحد من هذه الذنوب يتعلّق بواحدة من القوى الثلاث، وقد ذكرها القرآن الكريم بالتريب الذي ذكروه، فالأوّل منها يتعلّق بالقوة الشهوية وهو الترف، والثاني يتعلّق بالقوّة الغضبية وهو حنث اليمين والعهد، وإنكار الآخرة الناشيء من الجهل أو الشيطنة الذي هو من رذائل القوّة العقلية.

وأمّا ما يتعلّق بالحدّ الوسط فمن الصعب إثباته لجميع الأخلاق، لأنّ هناك من الصفات الأخلاقية ما له ضدّ واحد ولا يقع بين الإفراط والتفريط مثل الأمانة الذي يقابلها الخيانة فقط، ونفس فضيلة طلب الكمال، فمهما زاد الإنسان منه وأسرع فيه فهو أفضل ولا معنى للوسط، وكذلك فضيلة العدالة التي يقابلها طرف واحد وهو الظلم، فالعدالة وهي إعطاء الحقّ لصاحب الحقّ لا تعرف معنىً للحدّ الوسط.

وهكذا في مسألة الإيثار، فمهما تجاوز الحدّ فهو فضيلة، وأساساً الإيثار قائم على تجاوز الحدّ، وإلاّ كان كرماً، والقرآن الكريم يعتبره قمّة الأخلاق الإنسانية (**وَيُؤثِرونَ عَلى أنْفُسِهِم وَلَو كانَ بِهِم خَصاصَة**)[20]، وكلّما تجاوز الحد كلّما زادت فضيلته حتّى يصل إلى الإيثار بالنفس ويصل الإنسان إلى حدّ الموت ..

ثمّ نصل إلى إشكال أهم وأعمق وهو: أنّ الإنسان لابدّ أن يحكّم عقله ويرجع إليه في السيطرة على القوة الشهوية والغضبية وهو الذي يوضّح لنا الحدّ الوسط في الشهوة والغضب، أمّا هو فكيف؟.

إذا التبس الأمر على القوّة العقلية وأخذ الإنسان فيها جانب الإفراط والتفريط فمن يستطيع إرجاعه إلى الحدّ الوسط إذا كان معتقداً بصحّة سيره؟ أي أنّه مصاب بالجهل المركّب فيعتقد الباطل حقّاً والحقّ باطلاً ...

بالنسبة إلى الإسلام فالحلّ واضح فالوحي يصحّح مسيرة العقل عند الاشتباه وهو مرحلة أعلى من العقل ولا يعتريه الخطأ والاشتباه، فالمؤمن يلتزم بما يقوله القرآن عند اشتباه العقل وعند الجهل والجهل المركّب، أمّا ماذا عند هؤلاء الفلاسفة؟..

سادساً: إنّ أفكار هذه المدرسة محدودة بالأشخاص السالمين ولا نظرلها إلى الحالات المرضية التي يعاني منها كثير من الناس، وإذا كان لها نظر لبعض الحالات فلا يتعدّى العلاج عن مواعظ جافّة وقديمة لبيان أضرار التكبّر والحسد وأمثال ذلك، أمّا أسباب الأمراض النفسية وأشكالها وحالاتها من المسائل المهمة التي يعاني منها إنسان اليوم فلا تجد لها أثراً في الفلسفة اليونانية ..

---

(19) سورة الواقعة: الاية 45 ــ 48.

(20) سورة الحشر: الاية 9.

القلق، وضعف الأعصاب والهستريا وعقدة الحقارة وآثار العقد النفسية الشائعة في هذا العصر تحتاج إلى نظر جديد وبأسلوب جديد ولا تنفع النصيحة وبيان الحدّ الوسط لمن يبتلي بأحد هذه الأمراض النفسية ..

ويكفي أن نذكر أنّها تعاليم أخلاقية لم يلتزم بها أبناء ذلك الزمان وانقرضت بعد سنوات قليلة جدّاً، وبقاؤها هذه المدّة الطويلة مديون للدين المسيحي ومن بعده علماء الدين الإسلامي الذين أحيوا التراث اليوناني بعد أن كان مدفوناً في عالم النسيان، وأخرجوا كتب هؤلاء الفلاسفة وترجموها إلى لغاتهم، فبقاؤها مكتسب من قوّة الدين لا قوّتها في نفسها.

فلاسفة عصر النهضة في الغرب من ديكارت وبيكن واسبينوزا إلى هيوم ونيتشه وغيرهم لم يكتب لأفكارهم البقاء على الصعيد الاجتماعي إلاّ لسنوات معدودة ولأفراد قلائل وهكذا شأن كلّ فلسفة وفيلسوف لا تعتمد في بقائها على الدين والوحي، وسرعان ما يظهر فيلسوف آخر ويخطي ما قبله ويبني على خرائب الأفكار السابقة فلسفته الجديدة وهكذا، وحتّى لو لم يأت من يهدمها فسوف تنهدم لوحدها، لأنّ كلّ فيلسوف إنّما يرى ويعيش في محيطه الخاص، وليس له نظر إلى بقية الشعوب، أو إلى الأزمنة اللاحقة التي يختلف فيها المحيط الثقافي والإجتماعي، فالفيلسوف الذي يعيش مجتمعاً طبقياً، أو يكون فيه نظام العبيد سائغاً تختلف أفكاره عن فيلسوف يعيش في محيط آخر، فهكذا شأن فلاسفة اليونان ..

* * *

الفصل الثاني

2 ـ النظرية البوذية

«الإنسان الترية؟؟؟؟؟»

مقدمة تاريخية

قد يكون من المفيد والطريف معاً أن نورد حكاية مقتضبة عن حياة مؤسس هذا المذهب «بوذا» لنرتبط في دراستنا هذه بالظروف الاجتماعية، ونتطلّع إلى آفاق العالم الشرقي الذي تزامن في ظهوره مع المدرسة اليونانية، وإن كان قد سبقها بكثير في أُصوله وجذوره الثقافية والحضارية.

نطوي سجلاّت مقدّمات ولادة بوذا الاسطورية[21]، لنرد إلى مبدأ حياته الروحية والمعنوية.

«يروي الرواة الصالحون أنّه خرج من قصره ذات يوم إلى الطرقات حيث عامة الناس، وهناك رأى شيخاً كهلاً، وخرج يوماً ثانياً فرأى رجلاً مريضاً، وخرج يوماً ثالثاً فرأى ميتاً ... فاسمع له يروي القصة بنفسه كما نقلها أتباعه في الكتب المقدسة ــ يرويها فيحرّك في نفسك كامن الشعور.

«وبعدئذ أيّها الرهبان جرت خواطري على النحو الآتي ــ فيما كنت فيه من جلال وعيش ورفاهية بالغة ــ قلت لنفسي: «إنّ رجلاً جاهلاً من سواد الناس، ستنال منه الكهولة كما نالت من ذلك الشيخ، وليس هو بالبعيد عن نطاق الشيوخية، يضطرب ويستحي وتعاف نفسه حين يبصر بشيخ كهل لأنّه يتصور نفسه في مثل حالته، إنّني كذلك قابل للشيخوخة، ولست بعيداً عن نطاقها، أفينبغي لي ــ وأنا القابل للشيخوخة ــ إذا ما رأيت شيخاً كهلاً أن أضطرب وأستحي وأن تعاف نفسي؟» لم أر ذلك ممّا يليق ولما طاف برأسي هذا الخاطر، ذهب عنّي بغتةً كل تيه بشبابي ... وهكذا أيّها الرهبان قبل أن أهتدي سواء السبيل، لما وجدتني ممّن تجوز عليهم الولادة، بحثت في طبيعة هذه الشيخوخة ماذا تكون، وكذلك المرض، وكذلك الحزن، كذلك الدنس، ثمّ فكّرت لنفسي: «ما دمت أنا نفسي ممّن تجوز عليهم الولادة، فماذا لو بحثت في طبيعتها ... فلمّا رأيت ما في طبيعة الولادة من تعس، جعلت أبحث عمّن لا يولد، أبحث عن السكينة العليا، سكينة «النروانا».

إنّ الموت هو أصل الديانات كلّها، ويجوز أنّه لو لم يكن هناك موت لما كان للآلهة عندنا وجود، هذه النظرات كانت بداية «التنوير» عند بوذا، وكما يرتدّ الإنسان عن دينه في لحظة، كذلك حدثت لبوذا أن صمّم فجأةً أن يترك أباه وزوجته وإبنه الرضيع ليضرب في الصحراء زاهداً، ولّما أسدل الليل ستاره، تسلّل إلى غرفة زوجته، نظر إلى إبنه «راهولا» نظرة أخيرة، وتقول الأسفار المقدّسة البوذية، في فقره يقدّسها أتباع «جوتاما» جميعاً، أنّه في هذه اللحظة عينها:

«كان مصباح يضئ بزيت عبق، وكانت اُمّ «راهولا» نائمة على سرير ملئ بأكداس الياسمين وغيره من ألوان الزهور، واضعة راحتيها على رأس إبنها، فنظر «بوذيستاوا» ــ بوذا المنثمر ــ وقدماه عند الباب، وقال لنفسه: «لو

---

(21) هنان اساطير كثيرة في ولادة بوذا مسطورة في كتب تاريخ الاديان اعفصلة. راجع قصة الحضارة ــ ويل دورانت.

أزحت يد الملكة لآخذ إبني، فستستيقظ الملكة، وسيكون ذلك حايلاً دون فراري، انّني إذاً ما أصبحت «بوذا سأعود لأراه» ونزل من القصر.

وفي ظلمة الصباح الباكر خلّف المدينة على ظهر جواده «كانثاكا» يصحبه سائق عربته «شونا» وقد تعلّق يائساً بذيل الجواد، وعندئذ تبدى له «مارا» أمير الشرّ، وأغواه بملك عريض، لكن بوذا أبى عليه غوايته، وظلّ راكباً جواده حتّى صادفه نهر عريض فوثب من شاطئه إلى الآخر بوثبة واحدة جبّارة، وطافت بنفسه رغبة أن ينظر إلى بلده، لكنّه أبى على نفسه اللفتة ليرى، ثم استدارت الأرض العظيمة حتّى لا تصبح أمامه سبيل إلى النظر إلى الوراء. ووقف عند مكان اسمه «يورفيلا» يقول: «قلت لنفسي إنّ هذا المكان رائع، وإنّ هذه لغابة جميلة، فالنهر ينساب صافياً، وأماكن الاستحمام تبعث في النفس السرور، وكل ما حولي مروج وقرى». وهاهنا في هذا الموضع أخضع نفسه لأشقّ أنواع التقشّف، ولبث ستّة أعوام يحاول أساليب «اليوجا» ـــ رياضة النفس ـــ التي كانت قد ظهرت قبل ذلك في ربوع الهند، وعاش على الحبوب والكلأ، ومضى عليه عهد اقتات فيه بالروث، وانتهى به التدريج إلى أن جعل طعامه حبّة من الأرز كلّ يوم، ولبس ثياباً من الوبر وانتزع شعر رأسه ولحيته ليترل بنفسه العذاب لذات العذاب، وكان ينفق الساعات الطوال واقفاً أو راقداً على الشوك، وكان يترك التراب والقذر يجتمع على جسده حتّى يشبه في منظره شجرة عجوزاً، وكثيراً ما كان يرتاد مكاناً تلقى فيه جثث الموتى مكشوفة ليأكلها الطير والوحش، فينام بين هذه الجثث العفنة.

لكنّ فكرة أشرقت على بوذا ذات يوم، وهي أنّ تعذيب النفس ليس هو السبيل لما يريد، وربما كان في ذلك اليوم أشدّ جوعاً منه في سائر الأيام، أو ربما ثارت في نفسه إذ ذاك ذكرى من ذكريات الجمال، ذلك أنّه لم يلحظ تنويراً جديداً يأتيه من هذه الحياة القاسية بزهدها:

«إنّني بمثل هذه القسوة لا أراني أبلغ العلم والبصيرة الساميتين على مستوى البشر، وهما العلم والمعرفة اللتان تتصفان بالرفعة الحقيقة»، بل الأمر على نقيض ذلك، إنّ تعذيبه لنفسه قد ولد فيه شعور الزهو بنفسه ممّا يفسد أي نوع من أنواع التقديس التي كان من الجائز أن تفيض من نفسه، فأقلع عن زهده وذهب ليجلس تحت شجرة وارفة الظلّ وجلس هناك جلسة مستقيمة لا حركة فيها، مصمّماً ألاّ يبرح ذلك المكان حتّى يأتيه التنوير، وسأل نفسه: ما مصدر ما يعانيه الإنسان من أحزان وآلام وأمراض وشيخوخة وموت؟

وهنا أشرقت عليه فجأة صورة للموت والولادة يتعاقبان في مجرى الحياة تعاقباً لا ينتهي، ورأى أنّ كلّ موت يزول أثره بولادة جديدة، وكلّ سكينة وغبطة تقابلها شهوة جديدة وقلق جديد وخيبة وأمل جديدة وحزن جديد وألم جديد، وهكذا ركّزت عقلي في حالة من نقاء وصفاء ... ركّزته في فناء الكائنات وعودتها إلى الحياة في ولادة جديدة، وبنظرة قدسية مطهّرة إلهية، رأيت الكائنات الحيّة تمضي ثمّ تعود فتولد دنيّة أو سَنيّة، خيّرة أو شريرة، سعيدة أو شقية، حسب ما يكون لها من «كارما» «قانون التناسخ» وفق ذلك القانون الشامل الذي بمقتضاه سيلقي كل فعل خيّر ثوابه، وكل فعل شرير عقابه في هذه الحياة أو في الحياة تالية تتقمص فيها الروح جسداً آخر».

وحينئذ .. لو استطاع الإنسان أن يخمد شهوات نفسه، ساعياً وراء فعل الخير دون سواه، عندئذ يجوز أن يمحو هذه الفردية التي هي أولى أوهام الإنسان وأسؤها أثراً، وتتحد النفس آخر الأمر باللانهاية اللاواعية، فيالها من سكينة تحلّ بقلب طهّر نفسه من شهواته الذاتية تطهيراً تاماً!. وهل ترى قلباً لم يطهّر نفسه على هذا النحو قد عرف إلى السكينة سبيلاً؟ إنّ السعادة مستحيلة، فلا هي ممكنة في هذه الحياة الدنيا كما يظنّ الثنيون، ولا هي ممكنة في الحياة الآخرة كما يتوهّم أنصار كثير من الديانات، أمّا ما يمكن أن تظفر به فهو السكينة، هو الهمود البارد الذي نصيبه إذا ما نفضنا عنّا كلّ شهواتنا، هو النرفانا.

وهكذا بعد سنوات سبع قضاها متأملاً، أدرك «بوذا» سبب ما يعانيه الناس من آلام، فأخذ سمته نحو «المدينة المقدّسة» مدينة بنارس، وهناك في روضة الغزلان عند «سارنات» طفق يبشّر الناس بالنرفانا[22].

* * *

تعاليم المدرسة البوذية

بعد تلك المقدمة الحيّة عن رجل عظيم من أساطين الحكمة في الشرق، لنستعرض ما عرضه بوذا على البشرية لتنال حظّها من السعادة والكمال، هذا، وقد أسّس مذهبه على أربع دعائم:

1 ــ الألم هو الأصل في هذه الحياة، فهو من لوازم الوجود، فكلّ شيء في هذه الحياة مقرون بالألم من الولادة المؤلمة، حتّى الشيخوخة الطافحة بآلام العجز والمرض والحاجة وغير ذلك.

2 ــ إنّ سبب الألم هو الشهوة، شهوة العاطفة، شهوة الحياة، شهوة الجنس والشهوة السابقة هي السبب في بعثنا وولادتنا ورجوعنا إلى هذه الدنيا من جديد سنواجه الآلام مرّة اُخرى.

3 ــ إذاً، لابدّ للتخلّص من الألم من اجتثاث علّته من جذورها، ألا وهي الشهوات، ونطهّر نفوسنا منها، وبذلك نحرز عدم عودتنا هذه الدنيا مرّة اُخرى، ولا يكون ذلك إلاّبالعزلة والإنقطاع عند الناس والسعي لخلاص أنفسنا من كل ما يزيدها ارتباطاً بالماديات والاُمور الدنيوية.

4 ــ يجب على الإنسان أن يبعد نفسه من المثيرات للشهوات، لوقف الألم، والتخلّص من العقبات التي تحول بينه وبين ممارسة عملية الخلاص هذه، ولذا قرّر الخروج على رسوم وتقاليد البراهمة، لأنّها حسب اعتقاده من العقبات أيضاً.

وهذه النظرة المقيتة والسلبية عن الشهوة تختلف عن نظريتها في المذهب الكلبي، وقد تكون أفضل وأدقّ في تشخيص الضرر والخطر في موارد الشهوات، فليست شاملة لكلّ مصاديق شهوات بل انّها الشهوة الأنانية التي تصبّ في صالح الفرد دون الكلّ.

---

(22) قصّة الحضارة، ويل دورانت، بتلخيص، ص 67 ــ 72.

والشهوة الجنسية هي الأخطر والأسوء، لأنّها تبعث على التناسل والتوالد، وبذلك تكرّر المأساة وتطول محنة البشر من دون أن يكون له هدف معلوم.

أمّا تصويره عن الحياة السعيدة والمطلوبة فتتحقّق بالسلامة في الموارد الثمانية: سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نعني به، وسلامة التركيز، والطريق إلى تحقيق الحياة السليمة يمرّ من خلال تطبيق القواعد الأخلاقية الخمس، وهي:

1 ــ لا يقتلنّ أحد كائناً حيّاً.

2 ــ لا يأخذنّ أحد ما لم يُعطه.

3 ــ لا يقولنّ أحد كذباً.

4 ــ لا يشربنّ أحد مسكراً.

5 ــ لا يقيمنّ أحد على دنس.

إذا استمر الإنسان في تطبيق هذه الوصايا، وطهّر نفسه من أدران الشهوات، فسوف ينال الراحة وينعم بالهدوء النفسي والاطمئنان القلبي، وهي مرتبة «النرفانا». التي تعني باللغة السنسكريتية: «مطفي» وباصطلاح المذهب البوذي الوارد في الكتب البوذية المقدّسة تعني إخماد كلّ الشهوات التي تستعر في نفس الإنسان، أو إنعدام شعور الإنسان بفرديته، أو تلك الحالة من السعادة التي ينالها الفرد عند خلاصه من دوافع الشهوة، وأمثال ذلك على اختلاف في ظواهر العبارات، ولكن المعنى واحد «عباراتنا شتّى وحسنك واحد». والأفضل استجلاء معنى هذه المرتبة السامية من لسان بوذا نفسه حيث يقول:

«.. فإنا إذا ما نظرنا إلى أنفسنا نظرتنا إلى أجزاء من كل، وإذا ما أصلحنا أنفسنا وشهواتنا إصلاحاً يقتضيه الكلّ، عندئذ لا تعود أشخاصنا بما ينتابه من خيبة أمل أو هزيمة، وما يعتورها من مختلف الآلام ومن موت لا مهرب منه ولا مفرّ، لا تعود هذه الأشخاص تحزننا حزناً مريراً كما كانت تفعل بنا من قبل، عندئذ تفنى هذه الأشخاص في خضمّ اللانهاية، إنّنا إذا ما تعلّمنا أن نستبدل بحبّنا لأنفسنا حبّاً للناس جميعاً وللأحياء جميعاً، عندئذ ننعم آخر الأمر بما ننشد من هدوء»[23].

حقّاً ما أروع هذه الجملات، وأعذب هذه الكلمات التي تعكس صفاء الضمير وإشراقة الروح وسلامة الفطرة حتى ليخيل للإنسان وهو يقف منصتاً بخشوع إلى بوذا وهو يتحدّث مع أتباعه بهذا الإخلاص ونكران الذات أنّه يقف أمام وليٍّ من أولياء الله، أو نبيٍّ مرسل، ولولا بعض المثالب والطعون النظرية والتطبيقية التي توغلت في المتون المقدسة لهذه المدرسة الأخلاقية لقيل أنّه نبيّ من الأنبياء، كما ظنّ ذلك غير واحد من الكتّاب المسلمين والغربيين.

(23) قصّة الحضارة، ول دورانت، ج 3، ص 85.

ثمّ أنّ تعاليم بوذا بالنسبة لطبيعة الفروقات البشرية كانت إنسانية بحتة، فلم يفرّق بوذا في دعوته الناس إلى مذهبه بين المؤمن والكافر، والغني والفقير، والشريف والوضيع، والحاكم والمحكوم، فهم جميعاً مشتركون في حقيقة واحدة وهي الإنسانية، فكان يقول:

«كما أنّه لا فرق بين جسم الأمير وجسم المتسوّل الفقير، كذلك لا فرق بين روحيهما، كلّ منهما أهل لإدراك الحقيقة والإنتفاع بها في تخليص نفسه، ويكفي للوصول إلى هذا الحال أن يريده الإنسان»[24].

ولو توغلنا بصحبة هذا المبدأ الأخلاقي في أعماق المجتمع الهندي الغارق في الطبقية البغيضة حيث السواد الأكبر في الديانة الهندوسية لم يكن لهم نصيف شرف للتعالي عن الواقع المفروض عليهم، ولا كان لهم حظّ في الكرامة الإنسانية، لم نستغرب حينئذ ذلك الإقبال المنقطع النظير على الإنخراط في سلك الديانة الجديدة، لأنّ دينهم الرسمي كان يحضر على أفراد الطبقة الدانية التسامي إلى طبقة أرقى، وكأنّ القدر قد كتب عليهم ذلك، فلا رادّ لحكمه إطلاقاً، بينما يتنّعم أصحاب الطبقة العليا من الكهنة وهم البراهمة بالامتيازات الراقية ما تجعلهم فوق مستوى البشر، وكأنّ بوذا أدرك نقطة الضعف في الديانة السائدة في الهند، فركّز على هذا المبدأ الشمولي ونجح في ذلك نجاحاً غير قليل، حيث كسر هذا الطوق العقائدي الموروث عن رقاب الأكثرية البائسة من أفراد الشعب، فأخذوا يفدون عليه زرافات ووحداناً ليعلنوا ولاءهم للمنقذ.

ونلاحظ شيئاً آخر مضافاً إلى المبدأ الأخلاقي المذكور والذي أعطى للبوذية صبغتها الأُممية، أنّ بوذا نفسه لم يطلق هذه المبادي الإنسانية وهو جالس في بستانه أو رواقه وحوله تلامذته كما هو ديدن فلاسفة اليونان، بل كان نشطاً في التوغل إلى أقصى البلاد ودعوة الناس وتبشيرهم بدينه الجديد أو يرسل لهم رسلاً من تلامذته وأتباعه بعد أن يسلّحهم بالإرادة العالية والأخلاق الزاكية، فكان لأخلاقه النبيلة وأخلاق أتباعه في مجال نشر دعوته كلّ الأثر في امتداد البوذية إلى أقصى مناطق الهند والصين، ولنستمع إلى محاورته مع أحد رسله إلى قبيلة «سروانا باراننا» القساة الغلاظ، حيث قال له «بوذا» يبتغي اختباره:

إنّ رجال قبيلة سروانا باراننا الذين تودّ أن تسكن بين ظهرانيهم متحمسون قساة سريعوا الغضب وأهل حمية وجحود، فإذا اتفق يابورنا ووجّه إليك أُولئك الناس ألفاظاً بذيئة خشنة وقحة، ثمّ غضبوا عليك وسبّوك فماذا كنت قائلاً؟

فأجابه: أقول، لا شك أنّ هؤلاء قوم طيبون ليّنوا العريكة، لأنّهم لم يضربوني بأيديهم و لم يرجموني بالأحجار.

فقال بوذا: وان ضربوك بأيديهم ورجموك بالأحجار، فماذا كنت قائلاً؟

قال التلميذ: أقول إنّهم طيبون ليّنون إذ لم يضربوني بالعصا أو السيف.

فقال بوذا: وان ضربوك بالعصى والسيوف فماذا كنت قائلاً؟

فأجاب: أقول بأنّهم طيبون لينون إذ لم يحرموني الحياة نهائياً.

---

(24) دائرة معارف القرن العشرين، وجدي، ج 2، ص 389.

فقال بوذا: وإن حرموك الحياة، فماذا كنت قائلاً؟

قال: أقول إنّهم طيبون لينون إذ خلّصوا روحي من سجن هذا الجسد السي بلا كبير ألم.

فقال له بوذا عند ذلك: أحسنت يابورنا، انّك تستطيع بما اُوتيته من الصبر والثبات أن تسكن في بلاد قبيلة سرونا بارانتا، فاذهب إليهم يابورنا، وكما تخلّصت فخلّصهم، وكما وصلت إلى الساحل فأوصلهم معك، وكما تعزّيت فعزّهم معك، وكما وصلت إلى مقام النرفانا الكاملة فأوصلهم إليها مثلك.

وتقول الرواية التاريخية، إنّ بورنا ذهب إليهم، وكانت النتيجة أنّ آمنوا كلّهم ببوذا، واتّبعوا مذهبه.

هذا، وما نرومه في دراستنا هذه للمذهب البوذي هو العثور على الأجوبة للتساؤلات النفسانية من قبيل رأي المذهب البوذي في مجمل النفس الإنسانية وتقييمها وتفاوت السلوك السوي عن الشاذ المنحرف وعلاج الإنحرافات والأمراض النفسية، وما شاكل ذلك.

أمّا بالنسبة إلى أصل النفس الإنسانية، ومن أي عالم هي، من الماديات، أو من المجردات، وبعض مسائل علم النفس الفلسفي وارتباط الإنسان بخالقه، فلا نجد في هذا المذهب كثير تعرّض لهذه المسائل، وكأنّ بوذا كان يتقصّد عدم التحرش بمسائل ما وراء الطبيعة وكيفية بدأ الحياة على وجه الأرض، مع أنّ هذه المسائل تعتبر من أولويات كل ديانة تطرح نفسها كعقيدة شاملة على مستوى استغراقي لكافة الناس، فكان يسمي هذه المسائل النظرية بأنّها تعقيدات جوفاء والتواءات في العقيدة، ولا تؤدي بالباحثين إلاّ إلى التخاصم والجدل والعداوة، وليس لها تأثيرات إيجابية تتحرك في أعماق الحياة البشرية، فالحياة السليمة والرضا والقدسية لا تكون في معرفة كيف بدأت الحياة، وماهية عالم الملكوت، وكيفية الخلق، بل في الحياة التي ينكر فيها الإنسان أنانيته وذاته، وينطلق إلى الأجواء الرحبة في محبّة الناس وخدمتهم وبذل المعونة إليهم، وما سوى ذلك فضل.

أمّا عن الدوافع الأوّلية والغايات النفسية في الحياة فليست هي مثلما مرّ علينا في حكمة اليونان من أنّها الفضيلة، أو السعادة، أو اللذة، بل تتلخّص هنا في المذهب البوذي في السلامة والخلاص من الألم كما رأينا في اُصوله الأربعة، ولكن العجيب ليس في رسم الهدف النهائي هذا، بل في كيفية تنفيذه على أرض الواقع، فللخلاص من الألم لم يذهب بوذا مذهب الكلبيين في الفرار من المنغصات، ولا سلك الأسلوب الغريزي في دفع المؤلم الذي يعتبر أحد قطبي الحركة والحياة في الكائن الحي ـــ أعمّ من الحيوان والإنسان ـــ بعد جلب الموالم، بل اقترح للخلاص من الألم خطّة هجومية، وهي التعرّض للألم والإمتناع من اللذة، وذلك للرؤية الفلسفية المتشائمة عن الحياة، وأنّ الألم أمر شديد الصلة بالحياة وملازم لها، فإذا كان كذلك فليقاسي الجانب الفردي في الإنسان هذه الآلام، ونجنب المجتمع المعاناة والأذى، فيذهب الجزء فداء الكل، والفرد فداء المجتمع، والشهوات الأنانية فداء لتطلّعات الروح وقدسيتها، ويتطلّب هذا الأمر الكثير من الشجاعة ونكران الذات والتسامي عن الأرض، ولكن بما أنّ حضارة الشرق وخاصة الهند لم تكن غريبة عن هذه التعاليم، بل كانت متجذّرة في واقع المجتمعات الشرقية، لذا تلقّوها برحابة صدر وفتحوا لها أبوابهم، ولا أحسب أنّ بوذا سيجد امتداداً بشرياً لمبادئه لو كان في الوسط الغربي.

وفي العلاقات الاجتماعية نلاحظ توافقاً كبيراً بين البوذية والمسيحية، وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أنّها زادت على المسيحية بأنّ حرّمت العدوان وإلحاق الأذى بجميع الأحياء، فمبدأ إجتناب القتل يطال حتّى ذبح الخراف والأبقار للاستفادة من لحومها، فليس غريباً أن تكون تحيّة بعضهم للبعض الآخر: «السلام على الكائنات جميعاً»، وقد أفرط بعضهم أنّ حظر على نفسه الخروج من البيت حذراً من أن يدهس النمل بأقدامه وهو لا يشعر، أمّا ردّ العدوان بالمثل فيقول بوذا: «إذا أساء إليّ إنسان عن حمق فسأردّ عليه بوقاية من حبّي إياه حبّاً مخلصاً، وكلّما زادني شرّاً، زدته خيراً».

ويقول أيضاً: «على الإنسان أن يتغلّب على غضبه بالشفقة، وأن يزيل الشرّ بالخير .. إنّ النصر يولد المقت، لأنّ المهزوم في شقاء .. إنّ الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا أن تزول بكراهية مثلها، إنّما تزول الكراهية بالحبّ».

وهذا اللون من الحبّ لا يمت إلى الحبّ بين الجنسين بصلة، لأنّ أي ارتباط بين الرجل والمرأة هو عين الشرّ ومنبع الألم، لأنّه يؤدي إلى التناسل واستدامة الحياة، وأحد شروط السلوك هو اجتناب النساء وصيانة النفس بالعفّة، وقد سأله تلميذه المقرّب وابن عمّه «اناندا»:

«كيف ينبغي لنا يامولاي أن نسلك مع النساء؟».

فأجابه بوذا: «كما لو لم تكن قد رأيتهنّ ياأناندا».

قال: لكن ماذا نصنع لو تحتمت علينا رؤيتهنّ؟

فأجاب: لا تتحدّث إليهنّ ياأناندا.

فقال: لكن إذا ما تحدثن إلينا يامولاي، فماذا نصنع؟

فأجاب: كن منهنّ على حذر تام ياأناندا.

وقد تردّد بوذا كثيراً في السماح للنساء بالدخول إلى طائفته ضمن الحاح شديد وإصرار من الراغبات، ولكنّه سمح أخيراً لهنّ بذلك، وقال لتلميذه: «إذا لم تأذن ياأناندا للنساء بالدخول في طائفتنا، دامت العقيدة الخالصة حيناً أطول، فالتشريع الصالح كان ليقاوم الفناء ـــ بغير دخول النساء ـــ ألف عام، أما وقد أُذن لهن بالإنضمام إلينا، فلن يدوم تشريعنا أكثر من خمسمائة عام».

* * *

نقاط القوّة والضعف في النظرية البوذية.

بما أنّ عدد أتباع هذه المدرسة الأخلاقية والعقائدية ليس بالقليل فربما يتجاوز عددهم الخمسمائة مليون نفر موزعين في الهند والصين واليابان وسائر دول شرق آسيا، لذا أصبحت دراسة هذا المذهب من الناحية النفسية ومعطياته للإنسان على صعيد الواقع العملي والنفسي لا تخلو من فائدة، وبطبيعة الحال، فقد تلهف الغربيون على دراسة هذا المذهب والاستفادة ممّا فقدوه في أُطروحاتهم المادية في المجالات النفسية والتربوية، وذلك بعد أن طلّقوا تعليمات الكنيسة طلاقاً لا رجعة فيه، وصدّهم عن تعليمات الشريعة الإسلامية ما ورثوه من حقد ونفور من

الإسلام، وكذلك غرورهم العلمي والتكنولوجي أن يمدّوا أيديهم إلى رقيبهم الحضاري وهو الشرق الإسلامي، ثمّ الديانة الإسلامية متصلة بالسماء، وهم يبحثون عن ضالّتهم في الأرض، فكان المذهب البوذي أقرب الأديان إلى الأرض، لما تقدّم من أن بوذا لم يدّع الوحي، ولا أكّد على الارتباط بالخالق، كما هو الحال في الأديان السماوية.

نعود إلى صلب الموضوع، فلا شكّ أنّ النظرية البوذية لها عدّة جوانب إيجابية وإن كانت لا تصل إلى إيجابيات المدرسة اليونانية، والسبب الأهم ـــ ظاهراً ـــ في انتشارها بهذه السرعة والامتداد على أرض الواقع هو حاجة البيئة والمجتمع الهندي إلى ديانة جديدة ترفع عنه الأغلال التي كانت عليه من طبقة الكهنة الهندوس، بينما لم يحالف هذا الحظ فلاسفة اليونان، حيث كانت القبائل اليونانية في شغل شاغل عن الفلسفة ورجالها بالسياسة والفتوحات والحروب الداخلية، فبقي تراث اليونان محنطاً كتماثيل في شوارع «أثينا» إلى أن تحوّل إلى رصيد علمي وأخلاقي لرجال المسيحية، ثمّ خضمه الفلاسفة المسلمون خضم الإبل نبتة الربيع.

استعداد البيئة لتقبل المذهب لا يعتبر من إيجابيات ذلك المذهب، وكذلك شخصية المؤسس والتي لها الدور الأكبر في ترويج المذهب وامتداده بين الناس كما هو الحال في بوذا، لا يمكن أن تعدّ من المعطيات الإيجابية لذلك المذهب كما هو واضح، فان غير واحد من المذاهب الأرضية الهدّامة قد نجحت موقتاً في الإمتداد الجماهيري كالنازية والماركسية بالإعتماد على هذين العاملين، وهما: حاجة المجتمع إلى التغيير، والشخصية الفذّة كما في هيتلر ولينين.

النقطة الإيجابية المهمة جدّاً في المذهب البوذي والتي لم نجد لها دوراً ملموساً في المدرسة اليونانية على اختلاف طرقها وتنوّع مذاهبها، هي تشخيص الداء تشخيصاً جيداً، وأهمّ وأوّل خطوة يخطوها الطبيب لعلاج المريض هي تشخيصه المرض بدقّة، وهكذا كان بوذا، فهو لم يجد في نفسه رغبة سوى إنقاذ نفسه والناس من الألم، ولذا أتعب نفسه في هذا السبيل من خلال الرياضات والمجاهدات النفسية حتّى عثر عليه، فكان الداء هو الشهوة، وليست كلّ شهوة كما تقدم ـــ إنّها تلك الشهوة الفردية الصادرة من الإنسان كفرد، وجزء من كل، أي أنّها الأنانية والنفس الأمارة وما يصدر عنها من ميول ورغبات نفسية وملذات جسدية وسيأتي في دراستنا هذه للمدرسة الإسلامية أنّ هذا الداء وهذه العلّة هي السبب في جميع الاحباطات والإنكسارات التي تواجه الفرد في سلوكه التكاملي، وقد وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم .. تارةً بعنوان الهوى: ﴿**أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه**﴾[25]، وأُخرى بعنوان أتباع الشهوات: ﴿**واتّبعوا الشَّهَوَاتِ فَسَوفَ يَلْقونَ غَيّاً**﴾[26] وغير ذلك.

وقد أيدت المدارس النفسية الحديثة هذه الضرورة التكاملية في الإنسان حتّى أضحت من الثوابت المسلّمة في علم النفس، وهي أنّ الفرد في بداية أمره يتمتع بأنا فردية، ومن خلال تفاعله الإجتماعي لابدّ أن تتوسّع هذه النفس الفردية الضيقة وتتحوّل إلى أنا الإجتماعية، فالإنسان الطبيعي ذو النفس السليمة هو من كان في روابطه الإجتماعية ناجحاً، وهذا يتنافى مع ترسّخ الأنا الفردية وكثير من حالات التفكير الأناني بالمصالح الشخصية.

---

(25) سورة الجاثية: الاية 23.

(26) سورة مريم: الاية 59.

وعلى أي حال، فانّ بوذا عندما طرح أنّ مصدر الألم هي هذه الأنا وإفرازاتها الشهوانية، فقد أصاب الهدف، ولكنّ هل أسعفه علمه ورياضته وإخلاصه على تشخيص الدواء كما شخّص الداء؟

لقد طرح بوذا في اُصوله الأربعة هذه المعادلة الأخلاقية، وهي تشخيص الداء والدواء والعلاج، ويتلخص في التخلص من الشهوات بتركها والإعراض عنها، بل وقتلها في كوامن النفس للوصول إلى المرتبة السامية في معراج التكامل الروحي وهي «النرفانا»، من جانب آخر شجّع على إذكاء القيم الأخلاقية وتأصيل الروح الإجتماعية، فكان يحرّم على أتباعه أن يقتلوا كائناً حيّاً، ولم يكن يجوز لهم أن يأخذوا شيئاً لم يعطوه، وكان واجباً عليهم أن يجتنبوا الكذب والنميمة، وأن يصلحوا ما بين الناس من خصومة ويشجعوهم على الوفاق، وكان حتماً عليهم أن يظهروا الرحمة دائماً بالناس جميعاً والحيوان كذلك، وأن يجتنبوا كلّ لذائذ الحسّ والجسد، فيجتنبوا الموسيقى والرقص والملاهي والألعاب وأسباب الترف واللغو في الحديث والنقاش والتنبؤ بالغيب، مضافاً إلى اجتناب النساء والعفّة التامة.

ونلاحظ من خلال هذه التوصيات العملية أنّها تصبّ في دحض الأنا الفردية ونوازعها وشهواتها التي تمثّل القطب السالب في الإنسان، وإذكاء الروح الإجتماعية والتي تمثّل القطب الموجب فيه، ولكن هل يوفّق الفرد من خلال هذه الوصفة الطبية إلى الشفاء من أدوائه؟

هنا تواجهنا مشكلات نظرية وفلسفية، واُخرى تطبيقية عملية إزاء هذه المنظومة العلاجية للمذهب البوذي.

المشكلة الفلسفية:

أمّا من الناحية الفلسفية، فانّ هذه النظرية في مشكلة الإنسان وطرق علاجها تفتقد أوّلاً إلى الدليل المنطقي، فلم تقدّم المدرسة البوذية دليلاً حاسماً على أنّ مصائب الإنسان كلّها نابعة من شهواته، والحال أنّنا نرى على أرض الواقع والتاريخ أنّ الكثير من المصائب قد تكون بفعل عوامل خارجية وظروف محيطية ضاغطة لا تسمح للإنسان حتّى بسلوك طريق التأمّل الباطني والرياضة النفسية، فإذا كان الشعب يرزح تحت حكومة الطاغوت، أو ابتلي بجيوش غازية وما تحمل معها من فجائع إجتماعية وإرباك نفسي، فلا أحسب أنّ قائلاً يقول: إنّ هذه المصائب نابعة من اتّباع الشهوات، وأنّ علاجها بالامتناع عن الملذات والإصداف عن الشهوات.

وقد تكون الصياغة الكليّة للمعادلة المذكورة صحيحة، وهي أنّ كلّ بلاء يحيق بالبشر فإنّما هو بسوء أعمالهم وذميم أفعالهم كما قال القرآن الكريم (**وَما أصابَكُم مِن مُصِيبة فَبما كَسَبَت أيْديكَم**)[27] إلاّ أنّ هذا هو القانون العام. وليس من اليسير تطبيقه على كلّ فرد من الأفراد بما في ذلك الأنبياء والأولياء المعصومين من الذنوب والأكثر تعرضاً للبلايا والمحن.

---

(27) سورة الشوري: الاية 30.

وكيف كان، فعلى فرض أنّ الأصل الأوّل من الأُصول الأربعة وهو شمولية الألم وأصالته في الحياة ــ لا إشكال فيه، ولو سلمنا كذلك أنّ كلّ لذّة مقرونة بالألم، وأنّ الألم أكثر من اللذة، إلاّ أنّ القفز إلى تأصيل قاعدة عامة من ذلك، وأن اللذة هي مصدر الألم، والشهوات علّة الآلام لا وجه له، ولا دليل على رابطة العليّة هذه، وإذا كان ذلك لمجرد الاقتران الطبيعي بينهما، فهو خلاف الواقع، فما أكثر الآلام التي لا تقترن بالشهوات، وما أكثر الشهوات والملذات التي لا تكون مشفوعة أو مستتبعة للآلام، وخاصة الملذات المباحة في الطبيعة، ولو سلمنا ذلك فالملازمة بينهما لا تدلّ على العليّة، بل قد يكون الألم علّة للذة لا العكس، كما يظهر من فلاسفة اليونان أنّهم كانوا يرون أنّ اللذة عبارة عن رفع الألم، فلا توجد لذّة مجردة من دون أن يسبقها ألم جسدي كالجوع والعطش، أو نفسي كالكآبة والخوف والفزع إذا استتبعته لذّة الأمان والاطمئنان، فعلى هذا تكون الآلام علّة للملذات، لا العكس.

وبذلك تحصّل أنّ الآلام ليست معلولة للشهوات، بل من إفرازات الحركة التكاملية في الإنسان والسائرة نحو النمو والرشد البدني والنفسي، وبسبب هذه الحركة والتعالي يفتقر الإنسان إلى مقوّمات حياتية لبدنه ونفسه وعقله، وهذا الافتقار والحاجة هو الألم بعينه، فيندفع الإنسان فطرياً إلى إزالته، فالألم جرس إنذار للإنسان يرشده إلى حاجاته ونوعها ومقدارها، فمن هذه الجهة يكون وجوده خيراً للإنسان، بل هو أصل الخيرات.

وإن كان المقصود من عليّة الشهوات للآلام هو أنّ الإنسان لابدّ وأن يؤثر ألم الحرمان ولا يعطي للغرائز حاجاتها بهدف الإلتذاذ، بل يقتصر على القدر الضروري جدّاً بما يقيم أوده ويحافظ على صحته، لأنّ إرضاء الغرائز يستتبعه التوغل في الآلام، أي أنّ الشهوات سبب في زيادة الألم وتصعيده، لا في إيجاده، فهذا المعنى وإن كان صحيحاً وقد لا يختلف في أصل هذا المبدأ إثنان، إلاّ أنّه تقدّم في المدرسة اليونانية التأكيد على مبدأ الإعتدال والاتزان في القوّة الشهوية، بلا إفراط ولا تفريط، ومرّ علينا تعريض القرآن الكريم بالأشخاص الذين يتّبعون الشهوات دون وازع عقلي أو رادع ديني، وأن عاقبتهم لا تكون على خير، فمن هذا ندرك أن إطلاق الأصل البوذي في تركه الشهوات بشكل عام ليس صحيحاً، وأن ترك إرضاء الشهوات بصورة مطلقة يعدّ تفريطاً ظالماً في هذا الجانب، كما أنّ الاشباع المطلق للشهوات وإرضاء الغرائز دون رادع عقلي أو ديني يمثّل إفراطاً مشيناً كذلك.

وهنا إشكال آخر، وهو: إنّنا أساساً لماذا نرفض التمتع باللذات والإعراض عن الشهوات في حين أنّها أحد الوسائل والآليات للترفّع على الألم، والتخلّص منه في آخر المطاف، فإذا كان الهدف هو الخلاص من الآلام، فهنا يبرز أمامنا طريقان:

أحدهما: الموقف السلبي من الشهوات كما تراه المدرسة البوذية، وهو مضافاً لكونه شاقّاً ولا يتيسّر إلاّ للنخبة من أصحاب الإرادة القوية والعزيمة الراسخة، فهو خلاف الفطرة ويجري عكس التيار الطبيعي للتشكيلة البيولوجية في الإنسان.

الثاني: الموقف الإيجابي من الشهوات، وذلك بإرضائها وإشباعها، لأنّه أسهل على النفس، وفيه ما يجبر الألم أو يلقي به في دائرة النسيان، ومعلوم أنّه كلّما توغّل الإنسان في التفكير في آلامه ومآسيه فانّها تتضخّم وتزداد

وتتراكم، بعكس ما إذا تغافل عنها ولم يعر لها أهمية وعناية، فانّها سوف تضمر وتختزل وتتراكم عليها أحداث وملذات الحاضر حتّى تكون في ذكريات الماضي.

مضافاً إلى أنّ الإنسان لا يعلم فترة بقائه في الحياة الدنيا، فلعلّه وافاه الأجل بعد غد، أو بعد شهر، أو سنة، ومعلوم أنّ الطريق الأوّل لا يوصلنا إلى الهدف وهو نيل مرتبة النرفانا إلاّ بعد سنوات مديدة من الرياضة وتزكية النفس وتطهيرها من أدران الشهوات، ولا ضمان للإنسان في أن يبقى كيما يصل إلى تلك المرتبة، ولذلك تذهب أتعابه سدى، ولذا كان هذا الطريق مشكوك النتيجة، ولا يوصلنا حتماً إلى الهدف، فيبقى المسلك الآخر دون معارض.

وتجيب المدرسة البوذية: بأنّ الإنسان ليس له بدّ من سلوك الطريق الأوّل، فانّ السعادة والخلاص من الألم ينحصر به، وذلك أنّ من مات و لم يصل إلى مرتبة الإطمئنان الروحي والاستقرار النفسي، سوف تتعلّق روحه بجنين آخر، وسيولد مرّة أُخرى بنظرية التناسخ، وسوف يلاقي الآلام والشرور مرّة أُخرى، وهكذا دواليك، أمّا على فرض وصوله إلى مرتبة النرفانا، فانّه سوف لا يعود إلى هذه الدنيا، ويبقى يسبح في فضاء اللانهاية متسربلاً بالسعادة المطلقة التي لا تشوبها فاقة، ولا ينغصّها ألم.

وهذا الجواب لا يحلّ مشكلة ولا يدفع أزمة، لأنّ بطلان التناسخ أضحى من الثوابت الفلسفية والجوازم المذهبية في الدين الإسلامي، فلا نطيل في ردّه وإبطاله، هذا أوّلاً.

وثانياً: ما الدليل على أنّ النفس الكاملة التي وصلت إلى مرتبة الاطمئنان والإنطفاء مستثناة من قانون التناسخ، وما المانع من عودتها مرّة أُخرى إلى الحياة الدنيا لتكابد الألم وتتجرّع غصص الرياضة، وبوذا نفسه لم يقل إنّ هذه المفاهيم والأفكار وحي منزل لا يعتريها الشكّ، ولا تحتاج إلى دليل، ولا هي من المسلّمات العقلية والبديهيات الوجدانية حتّى يتم قبولها برحابة صدر، وإذا جاء الاحتمال بطل الإستدلال.

المشكلة التطبيقية:

لو أردنا تجسيد هذه المبادئ على أرض الواقع، ولبسنا مسوح البوذيين. وانطلقنا نتحرك في أجواء الرياضية لتطبيق تعليمات بوذا، فهل يتسنّى لنا ذلك دون التورّط في تصادم نفسي والسقوط في هوّة المستقبل المظلم، وتحلّل أواصر البناء الاجتماعي والعائلي، والإنسلاخ من تحمّل المسؤوليات الإجتماعية وأمثال ذلك.

لا أعتقد أنّ هناك سبيلاً إلى ذلك الهدف دون التوحّل بافرازات الفردية الخانقة، وليس لهذا الأمر من دون الإبتلاء بعوارضه السلبية إلاّ أحد رجلين: إمّا أن يكون وحيداً فريداً لا أُسرة له، ولا روابط تجارية وعلمية وإجتماعية، وإمّا أن يمرّ بحالة نفسية متأزمة بسبب تراكمات قاسية أو فضيحة إجتماعية أو خوف من سلطة فلا يجد بدّاً من الفرار بجلده، والإبتعاد عن المجتمع لسنوات مديدة، وإلاّ فالإنسان السويّ والذي يتمتع بشخصية محترمة وعلاقات إجتماعية متينة، وروابط أُسرية جيدة لا يمكنه ممارسة ذلك السلوك إلاّ بعد أن يتخبّط في دوامة الصراعات الفردية والإجتماعية، ولو فرضنا أنّ جميع أفراد المجتمع صمّموا على سلوك سبيل بوذا، فماذا سيحصل؟

إنّ أوّل خطوة في هذا السبيل هي الإنكفاء على الذات وإنجماد العلاقات الأُسرية، وإصفرار أوراق العواطف، وتعميق اللامبالاة بين أفراد الأُسرة الواحدة، فالزوج لا يهتم لزوجته، والأب لا يعنيه نفقة أطفاله، وإذا هبطت درجة حرارة الأسر في أي مجتمع بشري، فهو الشاخص على التحلّل والإنفراط والتشرذم وتعميق روح الأنانية بدل القضاء عليها، وعندما يصل الفرد السالك إلى المرحلة الأخيرة «الترفانا» ويبغي العودة لبناء مجتمعه وهداية أفراده، فانّ أوّل ما ينبغي له هو إرشاد وإنقاذ اُسرته وأهله في البداية، فلو عجز عنهم، فهو عن غيرهم أعجز (**وانذر عشيرتك الأقربين**)(28)، وكيف ينقذهم وقد كان هو السبب في تشتتهم وتشرذمهم؟

وهنا نتساءل: هل بإمكان البوذي أن يسلك طريق النجاة من دون الإخلال بالعلاقات العائلية والتلاعب بمصير الأُسرة؟ إنّ صريح تعليمات بوذا تؤكد على تجنّب أيّة علاقة مع المرأة، فالأعزب لابدّ وأن يبقى طاهراً عفيفاً، والمتأهل لابدّ وأن يسلك طريق العفّة والتجرد، وحتّى لو بقي في مدار الأُسرة فهذه التعليمات لا تجعل منه سوى دمية متحركة في ساحة البيت.

هذا بالنسبة لما تكون عليه وشائج الأُسرة، ولكنّ المجتمع بحاجة إلى فاعلية ونشاط جميع الأفراد من الفلاح والعامل والطبيب والمهندس وأصحاب الحرف والمهن والصناعات المختلفة، ومن أهمّ الأفراد الذين يتقوّم بهم المجتمع ويحافظ على وحدة كيانه وسلامة أفراده من الخطر الخارجي هم الجند المدافعون عن كرامة الناس وسلامتهم ضدّ الأعداء الذين يتربصون به الدوائر، فإذا التزمنا بأحكام المدرسة البوذية التي تحرم القتل بشتّى أنواعه، وتدعو إلى السلام والمناصحة، دون تمييز بين الصالح والطالح، والخيّر والشرير، فمثل هذا المجتمع يفقد المناعة والحصانة تجاه التهديدات الخارجية، ويصاب بالأيدز الاجتماعي.

وهنا نواجه تناقضاً أساسياً في هذه المرحلة، فمن جهة نجد الطابع الاجتماعي ودفع الأفراد باتجاه خدمة الناس والانسلاخ من ذاتياتهم وأنانياتهم، والتوصية الأكيدة بتقوية وترسيخ دعائم الأخلاق الإجتماعية، ولكن من جهة اُخرى فانّ السعي لتطبيق التعليمات البوذية في تهذيب النفس لا تمرّ ـــ في المراحل الأُولى على الأقل ـــ إلاّ من قناة الاجهاز على الروابط والاعراض عن المجتمع الذي يشكّل عائقاً أمام السلوك.

إشكالية الوصايا الخمس

لعلّ بوذا لم يقصد حصر المحرّمات في تلك الأُمور الخمسة: القتل، السرقة، الكذب، الخمر، الدنس، بل أراد التنبيه على أنّ هذه من كبائر الذنوب لوجود نواه وأوامر كثيرة في المذهب البوذي.

ونلاحظ أنّ الطابع العام لهذه الوصايا أنّها بدائية ووجدانية في الوقت نفسه، أمّا أنّها بدائية، فلأنّها تتعلّق بالقوّة الشهوية غالباً، ما عدا القتل الذي يحتمل أن يكون بدافع الشهوة والاستيلاء على أمواله وحريمه، أو بوازع الغضب،

---

(28) سورة الشعراء: الآية 214.

مع أنّ الذنوب والمعطيات السلبية للغضب لا تقلّ عن الشهوة إن لم تزد عليها، فالغدر، والخيانة، والتكبّر والحسد، ونقض العهود، والنميمة، وطلب الرئاسة، والنفاق و... لا نجد لها كثير اهتمام في أُصول هذا المذهب.

مضافاً إلى التغافل عن جانب مهم وحيوي في الإنسان والذي لا يخلو دين أرضيٍّ أو سماويٍّ منه، ألا وهو الجانب العبادي، فكما أنّ للإنسان بعداً شهوانياً وأرضياً يجرّه إلى المادة واللذة الجسدية والحيوانية، كذلك يشعر في قرارة نفسه بجذبة روحية نحو القدرة الإلهية حيث التقدّس والطهر والخشوع والعشق للمطلق ورفرفة الروح، ومن هذا البعد الأصيل في الإنسان نشأت مظاهر العبادات والطقوس الدينية في الأديان الوثنية أو التوحيدية كافة، وحتّى في المذهب البوذي نراهم لم يطيقوا صبراً على إفتقاد مذهبهم لهذا البعد الروحي، لشعورهم بالفراغ والخواء الروحي من دون عبادة وخضوع وتذلّل للمقدسات فالتجأوا إلى أصنام بوذا بعد رحيله يروون من زيارتها وتقديسها ومناجاتها عطشهم العبادي، فكان أن انتشرت أصنام بوذا بأحجام وأشكال مختلفة في كثير من البلدان الشرق آسيوية لهذا الغرض. ونسج الكهنة البوذيون حوله الأساطير لتعميق النظرة القدسية لبوذا في قلوب أتباعه وتجذيرها، فما ورد من معجزات باهرة لبوذا، أو أنّ الإله «فيشنو» وهو أحد أركان الثالوث الهندي قد يتجسّد مراراً لتخليص البشر من الخطايا، وإنقاذهم من تبعاتها، وفي المرّة التاسعة تجسّد في جسد بوذا بهدف إنقاذ الناس و.. هي من هذه القبيل.

* * *

الفصل الثالث

نظريات المدرسة المسيحية

«الإنسان العاطفي»

نبذة تاريخية

الديانة المسيحية هي الشريعة التي أتى بها المسيح (عليه السلام) وبشّر بها ودعا الناس لها، وتسمّى «نصرانية» نسبة إلى مدينة الناصرة التي ولد فيها المسيح (عليه السلام).

وهناك ثمّة اختلاف جزئي في إشكالية مولد المسيح (عليه السلام) وبعثه ومدّة نبوّته ووفاته بين ما تذكره المتون المقدّسة للمسيحيين، وما يحكي لنا القرآن الكريم من تولّده من مريم بنت عمران بدون أب، وإنّما بنفخة من الأمين جبرائيل أو روح القدس، فجاءت به أُمّه تحمله إلى الكهنة وأحبار اليهود في بيت العبادة، وعلى رأسهم زكريا النبي(عليه السلام)، الذي كان قد تكفّل تربيتها، فلمّا رأى أحبار اليهود ذلك، ارتاعوا وظنّوا بمريم سوءً، فلمّا استفسروا منها أجابهم عيسى (عليه السلام) وهو في مهده:

(قال إنّي عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبيّاً * وجعلني مباركاً اين ماكنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيّاً)(29).

ولّما بلغ أشدّه شرع بدعوة الناس إلى الله والأخلاق الإنسانية وترك التكالب على الدنيا، فلمّا أحسّ أحبار اليهود بالخطر وأنّ عيسى (عليه السلام) بكلامه الحار المخلص ومعجزاته من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى أخذ يستولي على قلوب الشعب اليهودي وأنّه مع ذلك يتعرّض لهم بالتوبيخ اللاذع ويفضح نواياهم وخبث سرائرهم، تواطؤا مع الحاكم الروماني على فلسطين واتّهموه لديه بأنّه يبغي الثورة ويريد أن يكون ملكاً على اليهود وغير ذلك، فكانت النتيجة أنّه أمر بصلبه، فتدخلّت القدرة الإلهية فمنعت ذلك، ورفع إلى السماء.

وفي المتون الإسلامية من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة تفصيلات وتوضيحات عن حياة هذا النبي العظيم وكراماته وأقواله وجهاده في سبيل إعلاء كلمة الله وهداية الناس إلى الإيمان بالله واليوم الآخر والأخلاق السامية والمثل الإنسانية.

ولكن دراستنا هذه لا تعني بالضرورة الدين المسيحي الذين بشّر به المسيح (عليه السلام)بأصالته الأوّلية، بل كلّ ما يعتقد به المسيحيون على مدى القرون والأعصار ويعتبرونه من أُصول دينهم وتعليمات كتبهم وأناجيلهم، وبذلك لا نجد بدّاً من التعرّض للأدوار التي مرّت بها المسيحية تاريخياً، والإلمام بصورة شاملة للتكامل الفكري والعقائدي والمتغيرات التي طرأت على هذا الدين السماوي كيما نتعرف بدقّة على المعطيات الحضارية لهذه المدرسة، ومن ثمّ نظرياتها وآراءها في المجال النفسي، سواء على الصعيد الفردي، أم الإجتماعي.

---

(29) سورة مريم: الآية 30 ــ 31.

في نظرة فاحصة لتاريخ الدين المسيحي واستشراف مراحل تشكّل التراث المعرفي والفكر الأخلاقي لهذه المدرسة من خلال التراكمات التجريبية والأُطروحات الفلسفية لرجالها نلاحظ أنّ هذه المدرسة مرّت بمراحل فكرية أربع على الأقل:

1 ـــ المرحلة البدائية، وفيها كانت التعاليم العيسوية سهلة الهضم، وخالية من التعقيدات الفلسفية والتعمّق في النظريات والأفكار الكلامية حين اقتصرت على التبشير برحمة الله وعفوه عن المذنبين والعشق للكمال المطلق والدعوة للتسامح الأخلاقي والزهد في متطلّبات الجسد والوصايا العشر، وبعض الطقوس والشعائر المسيحية كالتعميد وأمثال ذلك، وهي الفترة المتزامنة مع بدء الدعوة والتي استمرت بعد المسيح (عليه السلام)حتّى نهاية القرن الثالث الميلادي.

2 ـــ المرحلة المتوسطة: وفيها انفتح رجال المسيحية على الحضارات الرومانية واليونانية، وخاصة بعد وصولهم إلى مسند السلطة وإعلان الامبراطور قسطنطين الدين المسيحي ديناً رسمياً للرومان، فكان من الضروري جدّاً سدّ الثغرات العلمية في جدار الكنيسة وتقنين الأفكار المقدسة لتلبية المتطلبات الجديدة المتوفّرة على أرض الواقع، فكانت كتب وآراء وأفكار[30]«اجوستينوس» (القرن الرابع الميلادي) كفيلة بردم الفراغ الفكري والايديولوجي لهذه المدرسة، وبقيت هذه الكتب والأفكار قروناً مديدة تدرّس في الكنائس والمعاهد المسيحية على أنّها أفكار سماوية مقدّسة، بالرغم من أنّ «جوستينوس» كان إفلاطوني النزعة والمسلك، ثمّ جاء بعده «توماس اكويني»[31] في القرن الثالث عشر، وقلب موازين التفكير الفلسفي للكنيسة لصالح «أرسطو»، واستقرت المدرسة المسيحية على هذا الحال حتّى ثورة «مارتن لوثر» وولادة المذهب البروتستانتي وانشطار الكنيسة المسيحية على نفسها.

3 ـــ تتزامن هذه المرحلة مع بلوغ المسيحية أوج قدرتها وبسط سلطة الكنيسة على كافة أرجاء أوربا، وحلول العصور الوسطى أو المظلمة ونشوب الحروب الصليبية مع المسلمين في فلسطين والاندلس، حيث استمرت منذ القرن الحادي عشر وحتّى نهايات الرابع عشر وبداية عصر النهضة «الريسانس» وفي تلك الفترة بالذات بلغ تعسّف رجال الكنيسة ذروة القساوة والتعنّت الديني المتمثّل في محاكم التفتيش وإحراق الأبرياء والعلماء وهم أحياء سوى ما ارتكب من الفجائع في الحروب الصليبية.

4 ـــ مرحلة اُفول المسيحية على الصعيد السياسي والإجتماعي، وخروج أوربا إلى عصر العلم والتقنية والحريات السياسية والعقائدية وانشطار الكنيسة إلى كاثوليكية وبروتستانتية.

---

(30) سفلت اجوستين (354 ـــ 430م) فيلسوف واسقف مسيحي كبير، وإليه تنسب كثير من الأفكار المسيحية، ويعتقد بأنّ الإنسان موجود مذنب، وعليه جبران ذنبه بالإعراض عن الملذات وبالعبادة، ويشكل الخوف رادعاً محورياً له.

(31) تامس اكوانيسن (فيلسوف مسيحي) سعى للتوفيق بين العلم والدين، وأن كلاً منهما يعمل لفائدة الإنسان، فالدين يدعو الإنسان إلى الخير، والعلم يدعوه للاستفادة من الطبيعة.

وفي كلّ مرحلة من هذه المراحل كانت هناك عقائد ورؤى تتناسب وتلك المرحلة والحقبة التاريخية ولذلك نجد نظريات نفسية ومواقف فكرية متعددة في هذه المدرسة، إلاّ أنّ بإمكاننا استجلاء النقاط المشتركة بين كلّ هذه المراحل الأربع، والعثور على القاسم المشترك في الجانب النفسي بين الكنائس المختلفة من كاثوليك وبروتستانت وارثوذكس وأرامنة وغيرهم من جهة، وبين المراحل الزمنية التي مرّت بها المدرسة المسيحية بصورة عامة من جهة اُخرى، وهذه النقاط المشتركة من اليسير تشخيصها واستجلائها ووضعها على طاولة البحث لا سيّما إذا أخذناها بالقياس إلى الإسلام واليهودية حيث تتجلّى عقائد وأخلاق ورؤى كلّ ديانة من هذه الديانات الثلاث، ولكن بما أنّ البحث هنا يختص بالمدرسة المسيحية وبالجانب النفسي منها على الخصوص، سوف محوّل عنان القلم إلى هذا الجانب خاصّة دون الجوانب الفكرية الاُخرى، إلاّ بما تقتضي الضرورة.

المدرسة المسيحية والنفس الإنسانية

عقيدة المسيحية تجاه النفس الإنسانية تتلخّص في بقاء الروح بعد الموت، وحرية الإرادة والاختيار، والإنسان قبل هبوطه إلى الحياة الدنيا كان مقدساً وطاهراً، وقد خلقه الله تعالى لعبادته، وزوّده، من فيض قدسه، ولكنّه وبسبب حريته عصى وفقد قداسته وطهره، وبقي هذا الذنب موروثاً في أصلابه، فكلّ إنسان يولد حاملاً وزر المعصية في ذاته، وعليه أن يسعى لتطهير نفسه من الأهواء والذنوب، فهو لا يخلو من القابلية على التكامل والتعالي حيث لم يمت فيه البعد المقدّس بالهبوط، ولكنّه محجوب بحجاب المادة ورغبات الجسد.

ومن الممكن صدور الخير من الإنسان بدون فيض ربّاني، ولكنّ الإنسان لا يمكنه التخلّص من الذنوب المهلكة، لأنّ الميل إلى الذنب والرغبة في الخطيئة مخلوقة في جبلّته، ولا يستطيع أن ينقذ نفسه من توابع الذنب وآثاره المهلكة واللعنة الأبدية بالرغم من وجود القابلية فيه على الخلاص، وذلك لا يكون إلاّ بتوسط عيسى (عليه السلام)حيث أرسل الله تعالى إبنه لإنقاذ البشر وإعادتهم إلى حضيرة القدس، وهكذا تجسدت الروح الإلهية في عيسى الإبن وأذكى فيهم روح التسامي والتعالي عن الدنيا وامتداداتها، ورضي بالصلب ليفدي البشر بنفسه من عواقب الخطيئة ...

والإنسان لابدّ أن يقبل المسيحية ويؤمن بالمسيح كشرط للنجاة، وبعد ذلك يستمر في طلب النجاة وعمل الخير ومخالفة الشهوات كيما يكون لائقاً لها، والنجاة تكون بصورة حياة جديدة وولادة جديدة، فلابدّ للإنسان أن يولد مرتين، وهذه الولادة الثانية لا تكون إلاّ بواسطة المسيح (عليه السلام).

أمّا في الآخرة والحياة ما بعد الموت، فروح الإنسان تتعرّض لبعض الأسئلة هناك، وتبقى في عالم البرزخ في إنتظار الرجوع إلى الله تعالى يوم القيامة، حيث تقوم الأجساد من القبور في ذلك اليوم وتبعث الموتى، فمن كان من أهل النجاة في الدنيا يذهب إلى الجنّة عند الأقانيم الثلاثة «الأب والابن وروح القدس» والملعونون يساقون إلى النار.

هذا، ويلعب الخوف من العذاب الإلهي دوراً مهماً في الاُطروحة المسيحية للنجاة، فالمسيحية تختلف عن المدرسة اليونانية والبوذية بالهدف والوسيلة، فالهدف هو العشق لله وما يريده الله تعالى، أي الذوبان في إرادته ومحبّته، لا أن

يكون الإنسان فيلسوفاً وعالماً صغيراً مظاهياً للعالم الكبير كما هو الهدف الأسمى للإنسان لدى اليونان، ولا الوصول إلى مرتبة «النرفانا» والتخلّص من الألم كما لدى بوذا، فقد ورد في الكتاب المقدس:

«لو علمت جميع الأسرار والعلوم و.. لكني أفتقد المحبّة فأنا لا شيء» رسالة بولس إلى قرنتيان الأول (الباب13 ــ الفصل 2).

أمّا السبيل والطريق إلى نيل هذا الهدف فهو التقوى من الذنوب، ولا تقتصر الذنوب على الزنا والقتل والكذب وأمثالها، بل كلّ رغبة وإرادة مخالفة لإرادة الله تعالى، فالذنب ينشأ من قلب الإنسان وليس من الخارج (متى ــ 7:17) وكما ورد عن عيسى أنّ القتل ونية القتل في الإثم سواء، وهكذا الزنا والشهوة المجردة، والإنتقام النظري والتطبيقي، بل وأكثر من ذلك (كل من يعلم خيراً ولا يعمله فهو مذنب) يعقوب 4:17.

ومن خلال هذه الرؤى والأفكار تتجلّى لنا علل الأمراض النفسية، وكذلك طريقة العلاج، فالسبب هو الذنب بالدرجة الأُولى وجنوح الإنسان نحو المعصية والشر، لا الوراثة والمحيط، والعلاج يتمّ بالنجاة والولادة الثانية التي تكون من الله تعالى بواسطة عيسى، لكن على الإنسان أن يهيىء الأرضية للنجاة بالتوبة والإنابة والندم.

أمّا دعائم النجاة المتعلّقة بإرادة الإنسان فهي:

أوّلاً: التوبة النصوح والإعتراف بالذنب والتسليم التام والعزم على عدم تكرار الذنب.

ثانياً: الإيمان بالله والمسيح، والسير إلى الله تعالى والتوجه القلبي إليه، فالتوبة تعني التوقف والترك، والإيمان يعني السير والحركة إلى الله تعالى.

ثالثاً: أن يتحلّى الإنسان حينئذ بالأعمال والصفات الكريمة والمثل الأخلاقية العليا، وليس المهم أن تكون الأعمال جسدية، بل تتحقّق أيضاً في محبّة الآخرين والعطف على البؤساء والمعوزين ومواساتهم وأمثال ذلك.

ويمكن القول بأنّ صياغة هذه المفاهيم الأخلاقية والرؤى العقائدية هي من إبتكارات المدرسة المسيحية، فبالرغم من أنّ الفلسفة والأخلاق والعقائد المسيحية قد تأثّرت كثيراً بالمدرسة اليونانية، ويكاد يكون أرسطو الرجل الثاني بعد المسيح (عليه السلام)في التنظير وصياغة العقائد المسيحية بشكل عام، إلاّ أنّ فكرة الذنب والنجاة والعشق تكاد تكون مسيحية خالصة.

وحتى بالنسبة للدين اليهودي الذي أخذت منه المسيحية الشيء الكثير، إلاّ أنّنا لا نجد مفاهيم العشق وحبّ الآخرين فيه، بل أنّ الله تعالى كان شديداً على اليهود ويعاقبهم في الدنيا قبل الآخرة، وقد وردت الإشارة إلى موارد من هذا القبيل في القرآن الكريم، وذلك عندما أصابتهم الصاعقة لقولهم (**أرِنا اللهَ جَهْرَةً**)[32] ثمّ التيه في الصحراء أربعين سنة لعصيانهم أمر موسى (عليه السلام)بالدخول إلى القرية، وغير ذلك.

ولكن الله في المفهوم المسيحي متسامح جدّاً مع عباده، ومن أظهر صفاته وأعظمها هو العشق والرحمة وقبول التوبة بمجرد الإعلان عنها من قبل العبد.

(32) سورة النساء: الآية 153.

الدوافع والأهداف

تبيّن لنا أنّ الهدف الأسمى للإنسان في منظومة الأفكار والعقائد المسيحية هو النجاة من الذنب، والذي يستتبعه النجاة من العذاب الأُخروي بعد الموت، في حين أنّ الهدف في المذهب البوذي هو النجاة من الألم في الدنيا والحيلولة دون الرجوع مرّة أُخرى إلى الحياة، ونلاحظ توافق الرؤية المسيحية للهدف مع الأُصول العقلية والوجدانية وتناغمها مع الفطرة في الإيمان باليوم الآخر والشعور بالذنب والتقصير، بينما تكاد العقيدة البوذية في هذا الصدد كشجرة منقطعة ليس لها امتدادات منطقية ولا جذور ضاربة في الوجدان.

وكذلك إذا أخذناها بالقياس مع رؤية الفلسفة اليونانية في اسم الهدف للنفس الإنسانية وأنّه محدود بشكل عام في إطار هذه الحياة وتحصيل السعادة والفضيلة في هذه الدنيا من أجل حياة دنيوية أفضل، فيتجلّى لنا سعة الآفاق النظرية في المدرسة المسيحية، وما ترسمه من تصورات متكاملة عن الحياة في عنصر الهدف النهائي لها، وما يستبطنه هذا الهدف من نعيم خالد وعشق مستديم.

أمّا الدوافع، فالإنسان بحدٍّ ذاته له دوافع نحو الشرّ مع قابلية واستعداد على تقبّل الخير لا أنّه من دوافعه الذاتية كما هو الحال في جانب الشرّ، ولذا لابدّ له من تجنّب دوافع الشرّ التي تجرّه نحو طبيعته المادية ومطاليب الجسد، ومن ذلك تتولّد المعصية، حيث أنّ الله تعالى أراد لهذا المخلوق التسامي وبلوغ مرتبة العشق للكمال، إلاّ أنّ الدوافع البدنية تشكّل عائقاً دون نيل هذا الهدف، وبما أنّ دوافع الشر هي الغالبة فيه، فلابدّ من قوّة ربّانية تنقذه من التورّط في الشرّ وتفتح له أبواب الرحمة الإلهية للولوج إليها. وفي ذلك نجد تشابهاً ملحوظاً في إشكالية الدوافع بين المسيحية وما سبقها من المدارس اليونانية والبوذية، وخاصةً في الموقف السلبي من الغريزة الجنسية ودوافع العدوان، مع فارق ذاتية دافع الشرّ وغلبته على دافع الخير في المسيحية.

والإنصاف أنّ الحقّ مع المسيحية في هذا المورد، خلافاً للكثير من الفلاسفة والكتّاب المسلمين حيث أشكلوا على المسيحية بأنّها تشاؤمية ولا ترى في الإنسان إلاّ الشرّ والخطيئة وذلك أنّ المسيحية حيث تؤكد ذاتية الشرّ لا تقصد بالضرورة أنّ النتيجة سيئة والعاقبة وخيمة، بل قد تكون سارّة وحسنة بالإمداد الإلهي وتوسط المسيح (عليه السلام)، وهذه الرؤية تتفق إلى حدٍّ كبير مع العقل والشرع، وهي التي دفعت الملائكة للتساؤل باستغراب:

(**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفسدُ فيها ويسفكُ الدّماء ..**)، بعد أن سمعت الخطاب الإلهي: (**إنّي جاعِلٌ فِي الأرْض خَليفة**) ولا أظنّ أنّ أحداً من المفسرين قد خطّأ الملائكة المعصومين في رؤيتهم هذه، وحتى أنّ القرآن الكريم لم ينقل إلينا تخطئة الله تعالى لملائكته في سوء الظن هذا، بل قال: (**إنّي أعلم ما لا تعلمون**)[33] أي أنّهم تصوّروا هذا المخلوق لذاته ومن دون الإمداد الربّاني والهداية الإلهية، ولذا نجد حالات الشرّ والسمات السلبية هي الطاغية على الإنسان المذكور في القرآن وأنّه ظلوم وجهول وحريص وكافر ويؤوس و.. إلاّ أن تداركه رحمة من ربّه، ولا يتنافى

(33) الآيات في سورة البقرة: الآية 30.

ذلك مع قوله تعالى (**إنا هديناه السّبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً**) لأنّ المراد هنا في هذه الآية ما يعم دوافع الذات والرحمة الإلهية.

والواقع العملي أيضاً يؤيد هذه الرؤية السلبية عن الإنسان، فلولا أنّ الله تعالى أرسل رسلاً وأنزل شرايعاً ودساتير إنسانية وأخلاقية تهدي الإنسان إلى الرشد لما كان البشر إلاّبهائم وأنعاماً، بل هم أضل، ولذا نعتقد أنّ تكامل الفكر الفلسفي اليوناني مدين حتماً للشرائع السماوية في فلسطين ومصر وإيران وغيرها من البلدان، ويشهد لذلك أنّ فلاسفة اليونان وخاصة إفلاطون وأرسطو هاجروا غير مرّة في طلب الحكمة إلى هذه البلدان، كما هو مسطور في كتب التاريخ.

وبالرغم من بسط الرحمة الإلهية وإنزال الرسل وجهادهم وتضحياتهم في سبيل تأصيل الأخلاق السماوية وتعميق الشعور بالإيمان لدى أفراد البشر، إلاّ أنّنا نشاهد الجنوح إلى الشر والميل إلى الإثم والمعصية طاغياً على هذا المخلوق الأرضي.

وعلى كل حال، فعلى مستوى الدوافع نلاحظ تقدماً ملموساً للمسيحية على الفلسفة اليونانية والبوذية أيضاً.

أمّا **الجانب الأخلاقي**، ومسيرة الفرد في تفاعله مع الآخرين، فكذلك نلاحظ شبهاً بالبوذية، ولا يعني ذلك أنّ أحدهما قد اقتبس قيمه ومثُلُه الأخلاقية من الآخر بقدر ما يعني أنّ القيم الأخلاقية في الإنسان وجدانية وفطرية تشترك فيها الأقوام البشرية كافة.

وأوّل ما يبتدرنا منها هو قول المسيح (عليه السلام) في انجيل متى:

«سمعتم أنّه قيل: عين بعين، وسنّ بسنّ، وأمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرّ، بل من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً، ومن سخّرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين»[(34)].

وقد أثار هذا المبدأ الأخلاقي موجة من الاعتراضات والإشكالات من قبل كتّابنا المسلمين، ومن قبل ذلك انبرى له فلاسفة الغرب الماديّون بالردِّ والتعريض والتهويس، وعلى رأسهم «نيتشه» الألماني. ولكن الحقّ والإنصاف إنّنا لا ينبغي أن نعجّل في صدور الحكم قبل دراسة الخلفيات التاريخية والنفس اجتماعية لهذا النمط الأخلاقي والسلوك الاجتماعي.

الإشكال المثار في قراءة هذه المقولة هو أنّها تميت في الإنسان الكرامة والعزّة، وتجهض كلّ دوافع الغضب المفيدة في إحقاق الحقّ، بل أنّها بمنعها خيار الردّ بالمثل تؤدي إلى تصعيد الحالة العدوانية للأشرار، وتدجين الرفض للباطل والنهي عن المنكر في الأخيار.

وفي قراءة نفسية للمناخ التي صدرت فيه هذه المقولة ودورها الفاعل في كسر روح الأنانية المتغطرسة والمتجذرة في بني إسرائيل سنجد أنفسنا مسوقين لتقديس هذا المبدأ ومباركته وعدم الشكّ في نسبته إلى المسيح (عليه السلام)،

(34) متى 5: 38 ـــ 1 ـــ 41 ـــ وانظر لوقا 6: 27 و 35.

لأنّ المسيحية اهتمت في بداية الدعوة ببناء المحتوى الداخلي للإنسان، وكما نعلم أنّ عيسى (عليه السلام) لم يبعث إلى طاغية زمانه وفرعون عصره، ولا إلى أقوام من عبدة الأوثان، بل إلى بني إسرائيل الذين تواترت رسل الله تعالى منهم وإليهم، وهم شعب الله المختار في تلك الحقبة من الزمان حيث فضلهم الله تعالى على العالمين كما ورد في القرآن الكريم، فالهدف هو كسر أطواق المادية ونوازع الأنانية في نفوس اليهود الذين استولى عليهم الطمع وحبّ الدنيا ورذائل الأخلاق والبخل والأثرة والتفاخر وأمثال ذلك، فكانت هذه الحواجز المعنوية هي التي تعوقهم من أتباع شرائع السماء، والسير بهدى الأنبياء، وقد بعث عيسى ليكسر هذا الطوق عن قلوبهم، ويفكّ هذه الأغلال عن أعناقهم، وهو القائل لمن جاء إليه مسرعاً وركع بين يديه طالباً أن يرث الحياة الأبدية وكان ثرياً: «إذهب بع كل مالك وأعط الفقراء ليكون لك كنزاً في السماء وتعال اتّبعني حاملاً الصليب، فاغتمّ على هذا القول ومضى حزيناً لأنّه كان ذا أموال كثيرة» انجيل مرقس ـــ الاصحاح العاشر.

وهكذا كان سلوكه (عليه السلام) مع أتباعه من الحواريين في الإعراض عن الدنيا وشهواتها وجواذبها حتى لم يكن لهم بيت ولا زوجة ولا مال ولا تجارة ولا شيء من مباحات الحياة الدنيا، كلّ ذلك لقلع ترسبات المادة وجواذب البدن والشهوة من قلوب بني إسرائيل، وقديماً قيل أنّ علاج الأُمور بأضدادها، فالحرارة تعالج بالبرودة، والجبن بالتهور، والبخل بالإسراف حتّى يحصل الإنسان على الحدّ الوسط ويعتدل ميزانه النفسي والأخلاقي، فلمّا كان التفريط بأُمور الدين والآخرة من شواخص ومعالم اليهود، كان افراط المسيحية في الزهد والتوجه إلى الآخرة علاجاً لذلك التفريط حتّى يعتدل الميزان وتتولّد الأُمّة المحمّدية الوسط من بين ذلك الإفراط والتفريط.

وما ورد من تشنيع على المبادي الأخلاقية المسيحية من قبل علمائنا ومفكرينا المسلمين فإنّما هو في مخالفته للظروف الحالية والقيم الحضارية في هذا الزمان، ومرادهم من ذلك أنّ المسيحية لم تعد تواكب العصر وأنّها ديانة مختصة بما مضى من الأقوام السالفة قبل بعثة نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو كلام صحيح ومتين كما سوف نرى.

وعلى أي حال، فالمنهج الأخلاقي للمسيحية اعتمد بالدرجة الأُولى على الزهد وترك المتعلقات المادية والإهتمام بصياغة المحتوى الداخلي للإنسان لنيل مرتبة العشق والنجاة، وقد ورد في مصادرنا الإسلامية أنّ عيسى كان يقول لأتباعه:

«لا تهتموا ماذا تأكلون، ولا ماذا تشربون ولا لأجسادكم ما تلبس، أليس النفس أفضل من المأكل؟ والجسد أفضل من اللباس؟ انظروا إلى طيور السماء التي لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن، وربّكم السماوي يقوتها، أليس أنتم أفضل منهم؟ من منكم يهتم فيقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة، فلماذا تهتمون باللباس؟»[35].

---

(35) بحار الأنوار، ج 14، ص 318.

ومن ذلك نعلم الحكمة في خلق عيسى (عليه السلام) بدون أب، وذلك لما تكلّس على عقول بني إسرائيل من التسليم والاعتماد التام في الحياة الدنيا على القوانين والأُطر المادية البحتة، في مجمل أُمورهم المعاشية والفكرية والعقائدية، واستهانتهم بالأُمور المعنوية والغيبية إلى حدّ طلبوا من موسى (عليه السلام) أن يجعل لهم آلهة وأوثان:
(قالوا ياموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة)(36).

العواطف:

تحتل مكانة بارزة في هذا الدين، وخاصة في الدورة الأُولى من عمر هذه المدرسة، حيث كانت مفاهيم العشق والرحمة والغفران والعدالة من الأُصول الأساسية في الدعوة لهذا الدين، وقد كانت ممارسات عيسى (عليه السلام) وخاصة في تعريض نفسه للصلب من أجل إنقاذ البشرية واستيعابه للمذنبين والخاطئين وتأكيده على العفو والصفح ونبذ الممارسات العدوانية ومقابلة الشر بالخير والرذيلة بالفضيلة من أقوى المحفّزات لأتباع هذه الديانة على الإهتمام بالجانب العاطفي وإذكائه وما يترتّب عليه من التوافق الإجتماعي مع مختلف الظروف، وكما هو معلوم فانّ التوافق الاجتماعي ضرورة لا يستهان بها في التكامل الفردي وخاصة في غياب العدالة ووحشية الثقافة والقانون في العصر الأوّل للمسيحية، ممّا يحتم على الفرد في إطار التفاعل مع معطيات الواقع المظلم أن يتشبّث بهذه المفردات العاطفية من العشق والرحمة والصبر على الأذى ليتسنّى له المحافظة على وجوده الفاعل وعدم الإنسلاخ من عقيدته، ولولا هذه الأُصول العاطفية والمفاهيم الإنسانية السامية التي غرسها عيسى (عليه السلام)في أُمّته لما استطاع أتباعه الصمود أمام فنون التعذيب والممارسات البشعة للحكّام الرومان الوثنيين، بل أنّ التأكيد على العواطف الإنسانية وعنصر المحبّة والعشق هو الذي جذب الناس إلى هذه الديانة في مساحات واسعة من المجتمعات البشرية وخاصة في المجتمعات التي تعاني من مفارقات ظالمة وطبقية مجحفة وجفاف في العاطفة.

وبالرغم من أنّ جميع الأديان لا تخلو من التوصية بالمحبّة والتراحم والتآلف، إلاّ أنّ المسيحية أحيت هذا المبدأ الإنساني في بيئة قائمة على التغالب والتكالب والأنانية، وجعلت من المسيحي المتديّن البديل الحضاري لليهودي الأناني، والروماني المتوحش، فكان المسيحي حينذاك مثال البر والرحمة والعطف والمواساة في تعامله اللّين مع الآخرين، وصدقه وأمانته في السوق، وإيثاره الفقراء والمساكين على نفسه، وقلّة اكتراثه بالنوازع والجواذب الدنيوية وشدّة مقاومته للظروف الضاغطة في سبيل مبادئه الخيّرة، فلا غرو أن انجذبت المجتمعات البشرية تدريجياً إلى هذا البديل الحضاري لما لمست فيه من القوة والأصالة، ولولا أنّ الأُطروحة هذه كانت متفوقة فكرياً وثقافياً وأخلاقياً على الحضارات السائدة في ذلك الوقت اليهودية والرومانية واليونانية لما تسنّى لها أن تشقّ طريقها في مفاصل المجتمعات البشرية، وتعصف بالموروث الفكري العقائدي لها، وتؤسس مجتمعاً جديداً تحكمه أُطر عقائدية وأخلاقية سماوية.

---

(36) سورة الأعراف: الآية 138.

النقطة المركزية في إحياء العواطف الإنسانية في المدرسة المسيحية هو إحياء الارتباط النفسي مع السماء، وتأكيد البعد الإلهي للحياة حيث كاد أن ينعدم تحت ركام القومية البغيضة لليهود، والتكالب على الشهوات للرومان، بل يمكن القول بأنّه قد إنقطع اتّصال الإنسان بالسماء، وتكرّست حالة الجمود العاطفي بعد أن استفرغ الإنسان جهده في النظر إلى هذه الحياة الدنيا وسعى في اختزال أهدافه في إعمارها والتمتع بها، تاركاً البعد الروحي والحياة الأُخرى والاتّصال بمبدأ الخير في مطاوي النسيان.

دور الشعائر الدينية في صياغة الروح

الشعائر والطقوس الدينية في المسيحية عبارة عن بعض الممارسات والآداب التي ينال الفرد بواسطتها الفيض الإلهي، ولا يخفى أنّ الطقوس هذه تلعب دوراً حيوياً في تعميق الإحساس الديني وتكريس المثل والمبادي في أعماق النفس الإنسانية وعدد هذه الشعائر أو فروع الدين ـــ إذا صحّ التعبير ـــ سبعة، خمسة منها للتكامل الفردي، وهي: التعميد، والتدهين، والعشاء الربّاني، والتوبة، والتدهين الأخير.

وإثنان منها خارج الإطار التربوي والنفسي للفرد، وهما: مراسم الزواج، ومراسم تعيين الأساقفة ورجال الدين.

التعميد: يعني الغسل لمن دخل توّاً في الديانة المسيحية، وهو عبارة عن تولّد جديد للإنسان المغتسل، وله آداب عديدة، وتترتّب على هذا الغسل أنّ روح الشر تبتعد عنه بواسطة القسيس الذي ينفخ عليه ويقرأ بعض الأدعية، فتفارقه روح الشرّ إلى غير رجعة، ثمّ يقرأ متن ما ورد في شورى (نيقية)[37]: «أيّها الرجل، إعلم أنّ قبولك للمسيحية أن تعتقد بأنّ الله واحد مكوّن من ثلاثة أقانيم، وأن تعتقد بأنّه لا يدخل أحد الجنّة بدون غسل التعميد، وأنّ المسيح (عليه السلام) ابن الله الذي تجسّم في بطن مريم، وولد على شكل إنسان، فهو إله وإنسان، هو الله بسبب من أبيه، وإنسان من أُمّه، وقد صلب ومات وبعد 3 أيام من دفنه بعث وعرج إلى السماء وجلس إلى يمين أبيه، وهو الذي يحكم بين الناس يوم القيامة».

ويتمّ بواسطة هذا الغسل تطهير الإنسان من آثار وأدران المعصية الأُولى والفطرية له، وكذلك تطهيره من الذنوب الاكتسابية التي ارتكبها في حياته، وبالرغم من أنّ التعميد لا يؤدي إلى نيل الإنسان مرتبة القداسة والطهارة الذاتية، إلاّ أنّه يؤهله لأن يكون كالمسيح في شكله وصورته.

ويتحقّق الغسل بالماء المقدّس، بأن يغطس 3 مرّات في الحوض، وعند الضرورة يكتفي بأن يرشّ عليه الماء 3 مرّات مع قراءة بعض الأذكار والأوراد، وإذا كان الشخص طفلاً، فيغتسل هو بينما يقرّ بالاعتراف أحد أبويه، ويتمّ تقديس الماء بواسطة أدعية القس ولمسه بكفّه، والنفخ فيه 3 مرّات.

---

(37) وهي شورى الأساقفة التي تشكلت في زمان الامبراطور (قسطنطين) عام 325م في مدينة نيقيا في تركية، ويقرأ المسيحيون هذا النصّ كل يوم أحد في مراسيم العشاء الربّاني.

التدهين: ويعتبر مكمّلاً لعملية التعميد، بأن يدهن القس أعضاء المغتسل بدهن الزيتون المقدس، فيدهن جبينه، وعينيه، وأُذنيه وأنفه، وفمه، وصدره، ويديه، ورجليه، وهذا التدهين بمثابة إعطاء مواهب روح القدس لتقوية روح الفرد ومعنوياته.

أمّا **التوبة والإعتراف:** فتتكون من ثلاثة أقسام: وهي .. «الندم، والاعتراف، والاستسلام للمسيح (عليه السلام)» وطريقة التوبة أن يقرأ القس العبارات الخاصة بالتوبة لهذا الشخص التائب، وهي:

«لقد حرّرتك من ذنوبك باسم الأب والابن وروح القدس، آمين».

الندم وإظهار التنفّر من الذنوب لازم لقبول التوبة، وهذا يعني الرغبة في أن يعيش الإنسان حياة جديدة خالية من الإثم، وبعد ذلك يأتي دور الاعتراف الشفهي بالذنوب، ثم دور القس في منح المغفرة للتائب.

التدهين الأخير: عبارة عن تدهين المحتضر بالدهن المقدس بواسطة القس، أو من يقوم مقامه وإقترانه ببعض الأذكار والأدعية.

العبادة في الديانة المسيحية

لا يخلو دين ومذهب يفرض لنفسه تأصيل البعد الروحي والمعنوي في الإنسان من ممارسات عبادية يؤديها الفرد تجاه خالقه وربّه سواء كان ديناً أرضياً وثنياً، أو سماوياً توحيدياً، وبذلك يتميّز أصحاب الانتماءات الدينية عن غيرهم من الملاحدة والشكّاكين وأمثالهم بأنّهم أفضل حالاً من حيث التفاعل مع معطيات العقيدة، وترشيد البعد المعنوي في الإنسان.

وأهمّ المراسيم العبادية عند المسيحيين هي العشاء الربّاني المقدّس الذي يتمّ في الكنيسة كل يوم أحد، ويكون من الخبز والخمر، وذلك إحياءً للعشاء الأخير الذي تناوله عيسى (عليه السلام) مع أتباعه من الحواريين، ويمكن أن يراد به المائدة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم في سورة المائدة:

(قَال عيسى بنُ مَريَمَ رَبّنا أنزَلْ عَلَينا مائدة مِنَ السّماءِ تَكُونُ لَنا عِيداً لأوّلِنا وَآخِرِنا وَآيةً مِنكَ، وَارْزقْنا وأنتَ خَير الرّازَقين)[38].

هذا، وتتخلّل حياة الفرد المسيحي اليومية بعض الأدعية والأوراد شكراً لله تعالى على نعمه وبركاته وخاصة نعمة وجود المسيح (عليه السلام)، وكذلك نعمة الغذاء والشرب والصحة والسلامة عند الجلوس على المائدة، والأدعية والرسوم المذهبية في حالة الإعتراف والتوبة وطلب المغفرة، أمّا الصلاة أيام الأحد فتجري بشكل جماعي وتتخلّلها أدعية خاصة وترنيمات تتلى بشكل جماعي مع موسيقى خاصة، ثمّ المناجاة بين العبد وربّه وطلب العون والبركة له وللآخرين، وهذه المراسم لا تخلو من موعظة أخلاقية يقوم بها القسّ يوصي بها المصلّين بالزهد والتقوى والإلتزام بالعمد وأمثال ذلك.

(38) سورة المائدة: الآية 114.

الرهبانية:

وهي الإنقطاع عن الدنيا، واختيار العزلة في صومعة تضمّ الرهبان والراهبات، وهي ظاهرة موجودة في أغلب الديانات الشرقية، وخاصة عند الهندوس والبوذيين.

ظهرت الرهبانية في الديانة المسيحية كأسلوب في سلوك مدارج الكمال وتهذيب النفس منذ القرن الرابع الميلادي، واستدامت حتّى العصر الحاضر، لها تنظيماتها ومقرراتها الخاصة بها.

وأوّل من ابتدع هذه الطريقة في الحياة الدينية للمسيحيين هو القديس (بازيل) من أتباع الكنيسة الشرقية، وبعده القديس (سنت بنديكت) في القرن السادس الميلادي، ودأب أصحاب هذه الطريقة على اتخاذ المقرّرات الخاصة بهم في مختلف مناطق الغرب الاوربي وتوسيع نطاقها، ويطلقون على أفرادها من الرهبان والراهبات لقب: الأُخوان والأخوات.

وقد انتشرت المجاميع من الرهبان والراهبات في الغرب المسيحي، وخاصة في العصور المظلمة، فكانت عاملاً محورياً في نشر العلم والثقافة الدينية، والأخلاق الإنسانية في تلك العصور، وكذلك كان للرهبان السهم الأوفر في حفظ واستنساخ وترجمة كمّ هائل من الكتب الخطيّة الثمينة لفلاسفة اليونان والمسلمين التي استفاد منها الغربيون فيما بعد في إرساء أُسس نهضتهم الحديثة.

هؤلاء الرهبان التاركون للدنيا كانوا يقفون أعمارهم في الوديان وأجواف المغارات، وفي الصوامع ودور العبادة البعيدة عن الخلائق وضوضاء المجتمع، ويعيشون حياة زهد وقناعة وخلوة وتفكّر، وبعد القرن السادس صارت للرهبان علامة مخصوصة، فكانوا يلفّون زنجيراً على وسطهم فيه ثلاث حلقات ترمز إلى الصفات الثلاث للإيمان: الفقر والعفّة والطاعة.

وقد تعرّضت تشكيلات الرهبان لفترات من الإنحطاط والفساد المعنوي، وخاصة في القرن العاشر الميلادي، وتلقّت كذلك ضربات موجعة من الثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر، وأغلقت الكثير من الصوامع في أسبانيا والبرتغال وألمانيا، إلاّ أنّ هذا المسلك التربوي بقي فاعلاً إلى جانب تشكيلات الكنيسة، وقد أخذ المتصوفة المسلمون كثيراً من شعائر الرهبان المسيحيين وجعلوها شاخصاً على مسلكهم، منها الخانقاه والخلاوي والزي المخصوص ومنهج الحياة وأساليب السلوك.

* * *

نقاط القوّة والضعف في المدرسة المسيحية:

كما سبق في دراسة وتحليل نقاط القوّة والضعف في المدارس اليونانية والبوذية من انتخاب المطالب في إطارها النفسي وأنماط الإستجابة لمتطلّبات الإنسان في محتواه الداخلي لكلّ مدرسة من المدارس تاركين المجالات الفلسفية

الأُخرى للمختصين في كلّ علم، لذا لا نجد ضرورة للورود في مداخلات كلامية وعقائدية وتاريخية مع المدرسة المسيحية، فهي خارجة عن مدار هذه الدراسة.

أمّا ما يتصل بالإنسان ودوافعه وأهدافه والخطوط العريضة التي رسمتها المسيحية لحياة أفضل للإنسان في هذه الدنيا تخلو من التعقيدات النفسية وترضي الأبعاد المتشعبة والفطرية في ذات الإنسان كالبعد الجسدي والعقلي والنفسي والغيبي، فيمكن القول بأنّ المسيحية قد قطعت أشواطاً كبيرة في مسار الإنسان التكاملي، وحقّقت قفزات واسعة في عملية النهوض بالإنسانية وإنقاذها من الأُطر الفلسفية الجافّة للمذاهب اليونانية، والممارسات الأرضية الفاقدة للروح للديانة اليهودية والبوذية، فقد نفخت في الإنسان روحاً جديدة تتدفّق فيها الحياة والعشق وحرارة الحبّ والإنسجام، وفتحت له آفاق الحياة المعنوية الواسعة من خلال تأصيلها للبعد الغيبي فيه، وتعميق أواصر العلاقة بينه وبين خالقه، ويمكن إجمال نقاط القوّة في هذه المدرسة بما يلي:

أوّلاً: يقف على رأس قائمة نقاط القوّة في هذه المدرسة هو اهتمامها بالجانب العبادي وتقوية إرتباط الإنسان بربّه وإرضاء هذا الدافع الفطري الهام فيه، فكما هو معلوم أنّ المسيحيّة جاءت في وقت كان الناس في أشدّ الحاجة إلى عقيدة تعمّق فيهم الإرتباط مع السماء، وتحيي فيهم عنصر الإنتماء إلى المبدأ، لأنّ اليهودية قد احتكرها بنو إسرائيل، وجعلوها تراثاً قومياً وحكراً على أجيالهم، فكانوا ينظرون إلى الشعوب الأُخرى نظرة متعالية على أساس أنّهم شعب الله المختار، فما كان من المسيح (عليه السلام) إلاّ أن أوصى أتباعه بالإنتشار في أقطار المعمورة، والدعوة إلى الدين الجديد هناك بعد أن يئس من كسر أطواق الأنانية عن قلوب اليهود الفريسيين.

التعليمات اليونانية من جهتها لم تكن تطفي عطش الإنتماء إلى الخالق وترضي غريزة العبادة والتقديس للخالق المطلق، لأنّها أساساً لم تكن ديناً سماوياً، ولم يدّعِ أحد من فلاسفة اليونان وحكمائهم أنّه مبعوث من قبل الله تعالى لهداية البشرية وربطها بالسماء، فكانت تعليماتهم الأخلاقية والعقائدية مجرّد قوانين عقلية وقواعد في السير والسلوك تفتقد إلى الروح والعاطفة، ولذا وجدت المسيحية في الغرب اليوناني والروماني أرضاً خصبة للامتداد والإنتشار لوجود هذه الثغرة الروحية في تلك الأصقاع، فكان تلاحم الفكر اليوناني والعشق المسيحي سبباً لإيجاد حضارة بشرية فاعلة على أرض الواقع.

ثانياً: من الناحية النفسية أيضاً وفي البعد الإنساني، نجد أنّ الإنسان تربطه روابط وعلائق إنسانية مع بقيّة أبناء جنسه تتعالى على الأُطر القومية والعرقية، فيحس بفطرته أنّه مثلهم، وأنّ خالقه وخالقهم واحد، ومصيرهم مشترك، وأنماط رغباتهم ومشاعرهم متماثلة، ولا معنى لأن يختص الخالق جل وعلا بشعب دون آخر كما تراه اليهودية، ولذا تمكّن رجال المسيحية الأوائل من كسر طوق الإنتما الديني ليستنّى لكافة أفراد البشر الارتواء من هذا المنبع الفياض، وبدأت عملية التبشير منذ السنوات الأُولى لعمر هذا الدين السماوي وبواسطة مبلّغين قد ملأ الله تعالى قلوبهم بالإيمان بالمبدأ والعشق للبشرية، فكانوا لا يعرفون للتعب والعناء معنى في هذا السبيل، ويستلذّون بالألم والعذاب ويصبرون على السجن والصلب من أجل العقيدة وإنقاذ البشرية.

ثالثاً: التعليمات المسيحية المتعلّقة بالنجاة والعشق وجدت لها صدىً واستجابة في قلوب الناس، فكلّ إنسان يشعر بالتقصير والإثم أمام خالقه، ويحسّ بوجدانه بالحاجة لتلافي هذا التقصير، وبعبارة اُخرى: إنّه يشعر في قرارة نفسه بالحاجة إلى الإنتماء والعشق لمن وهب له الحياة، ولكن شعوره بالنقص والإثم، وإحساسه بالحقارة يمنعانه من التقدّم خطوة إلى الأمام وإيجاد الإرتباط بالمبدأ عزّوجلّ، ولذا كانت أكثر الشعوب تتخذ لها أصناماً تضفي عليها هالة من التقديس وتفضي إليها بمكنونات الضمير وتمارس مقابلها ألوان العبادة والخشوع والخضوع إرضاءً لهذا الحاجة الفطرية، ومع ظهور تعاليم المسيح(عليه السلام) انفتح الباب أمام الناس للاتّصال بالخالق عزّوجلّ بعد أن لمسوا منه العشق والرحمة لهم بأن أرسل إليهم إبنه ــ حسب تعاليم المسيحية ــ لإنقاذهم وإرشادهم إلى الطريق إليه، وكان أسرع الناس استجابة أُولئك العصاة المذنبين الذين أوصدت اليهودية عليهم أبواب السماء، وفتحها لهم المسيح (عليه السلام) بقوّته الملكوتية وأحيى فيهم الأمل برحمة الله تعالى، بعد أن أخبرهم بحبّ الله لهم، وأنّه مرسل من قبله لإنقاذهم وإعادة العلاقات المقطوعة بين الخالق ومخلوقاته والربّ وعباده، فالعشق أظهر الصفات الإلهية في الديانة المسيحية بعد أن كان الله تعالى يوصف لدى اليهود وفلاسفة اليونان بالعلم والقدرة والحياة وغيرها لظروفها القاسية وأوضاعها البائسة من صفات الكمال سوى العشق والمحبّة والرحمة التي كانت البشرية متعطشة إليها لظروفها القاسية وأوضاعها البائسة.

ومن العشق لله يتفرّع العشق للناس، وقد ذهبت المسيحية ــ كما تقدّم ــ في ذلك حدّ الإفراط، ففي الدين اليهودي كان حبّ الجار يمثّل أقصى مرحلة تكاملية في الإنسان، ولكن المسيح (عليه السلام) كان يقول: لقد سمعتم ما قد قيل لكم أنّه أحبّوا جيرانكم، وأنا أقول لكم أنّه أحبّوا أعداءكم ... وقد قيل لكم ــ في الدين اليهودي ــ إنّ العين بالعين والسنّ بالسنّ، ولكن أنا أقول لكم انّه من ضربك على خدّك الأيمن فأدر له الأيسر ...

رابعاً: لم تقتصر قوّة هذه المدرسة على الأبعاد النفسية المذكورة، بل أنّ البشرية في تلك العصور الغارقة في غسق الظلمات وجدت في هذا الدين إرضاء لحاجات روحية اُخرى، فمن امتيازات هذه المدرسة أنّها قرنت المسائل الروحية بالمسائل الاجتماعية في سبيكة متجانسة ومنظومة متناسقة، فكلّ إنسان يمرّ بمراحل عصيبة وأزمات شديدة في الحياة توصد أمامه خيار التفكير الواعي، وتكرّس فيه حالة التبرّم والقهر، وخاصة إذا كانت الظروف الضاغطة من إفرازات الحكومات الجائرة، حيث تحيي في الفرد عناصر الشر، وتميت في وجدانه ومضات الخير، فكانت الديانة المسيحية استجابة لحاجة الإنسان في معترك الصراع مع المتغيرات النفسية وغياب العدالة عن الساحة الاجتماعية، فشعر معها الفرد بطمأنينة مريحة يقابل بها تلك الشدائد والأزمات من الفقر والمرض والسجن والتبعيض وألوان الحرمان النفسي والإجتماعي، فكانت هذه العقيدة بمثابة البلسم لجراحات الشعوب، وأداة تفريغ لشحنات الشرّ والحقد المتراكمة على القلوب، ووسيلة تطهير للنفوس البائسة والمتلوثة بأدران الإثم وحجب الجهل، بل كان المسيحي يجد في هذه العقيدة عوضاً عمّا فاته من زخارف الحياة وقوّة تعينه على تحمّل النكبات حيث تخلق له فضاءً قادراً على تفعيل حياته الساكنة، وتسخين روحه الباردة بالعواطف الجياشة والعشق للكمال والرغبة في الحياة الاُخرى.

هذا، وهناك إيجابيات اُخرى في الديانة المسيحية أدّت إلى إنتشارها في أوساط مختلفة من العالم، وخاصة في عصرها الأوّل وإلى القرن الثامن الميلادي، وهو بداية العصور المظلمة، لأنّه بعد هذا التأريخ لم تعتمد المسيحية في انتشارها وفي بقائها على نقاط القوّة فيها، بل على قدرة الكنيسة المادية ومحاكم التفتيش والحروب الصليبية، وبعد انتهاء العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة «الرنسانس» بدأ نجم الديانة المسيحية بالاُفول والتقهقر لا سيّما بعد قيام الثورة الفرنسية واستيلاء الحكومات الوطنية في البلدان الاوربية وظهور الفلسفات الإلحادية، والأفكار المادية وإنشقاق الكنيسة على نفسها.

ولكن سرعان ما التفتت الحكومات الغربية إلى فائدة الدين المسيحي في خارج البلاد وفي المستعمرات التي تسيطر عليها، أو التي تريد إخضاعها، وبدأ التحالف بين الكنيسة والدولة من جديد، ولكن لا في داخل أروبا، بل خارجها، وعلى الخصوص في بلدان افريقيا والهند وبعض الدول الإسلامية المهمة مثل تركيا ومصر والجزائر واندنوسيا و..

وفي هذه الفترة لا يمكن إعتبار انتشار المسيحية في هذه البلدان لنقاط القوّة فيها، بل لتفوّق الغرب المادي والعسكري وسياسته الماكرة في الدول المستعمرة والإمكانيات التبليغية الضخمة للإعلام الغربي ممّا حدى بالشعوب المغلوبة والمقهورة أن تستبدل تراثها الحضاري الأصيل بالثقافة الغربية المنتصرة، أي أنّ الإستعمار الغربي هو الذي عمل وما زال يعمل على تزريق الثقافة المسيحية في الشعوب المغلوبة لتشكّل ضمانة مطمئنة لبقاء هذه الدول في إطار التبعية للغرب.

أمّا **نقاط الضعف**، والملاحظات السلبية التي تسجّل على هذه المدرسة فأهمّها هو: عدم استجابة هذه المدرسة لكلّ متطلّبات النفس الإنسانية في الواقع المعاصر، وأكبر دليل على ذلك هو انسحابها العملي من الواقع الإجتماعي للبلدان الغربية التي كانت سابقاً مهد المسيحية، وإخلائها الساحة للمدارس النفسية الحديثة، ولولا حاجة الحكومات الإستعمارية للأفكار المسيحية في عملية تدجين الشعوب النامية والغزو الثقافي لها؛ لما بقي من المسيحية سوى خلفيات موروثة وطقوس شكلية.

والعمدة في اغتراب المسيحية عن المشاركة الإجتماعية والتربوية الفعالة هو أنّ الإنسان مخلوق ذو أبعاد مختلفة ومتنوعة، والمسيحية عاجزة عن الإستجابة لمتطلّبات الحياة المتجدّدة، وليس بإمكانها مواكبة المتغيرات الإجتماعية والنفسية على أرض الواقع، فما هي تعليمات المسيحية بالنسبة للعلاقات العائلية؟ وما هي الرؤى والمعايير التربوية فيها؟ وما هو النظام الحقوقي لهذه المدرسة لتنظيم حياة الإنسان؟ والأهم من ذلك ما هي اُطروحة هذه المدرسة في نظام الحكم القائم أو الذي تريد إقامته مع إرتباط هيكلية النظام الحاكم وإشكالية التفاعل معه بالصياغة النفسية للأفراد؟ نحن لا نجد موروثاً فكرياً لا في الأناجيل ولا في حياة المسيح (عليه السلام)عن كيفية الحكومة والأخلاق السياسية، ولذا عاش الغرب عصوره المظلمة في عصر حكومة الكنيسة.

قد يقال: إنّ من الأفضل للدين أن يهتم بتوثيق الرابطة بين العبد وربّه، ويترك الحياة الدنيوية وكيفية إدارتها وتقنين النظام الحقوقي للناس والحكومات، ولذا نلاحظ التقدّم الذي أحرزه الغرب المادي بعد أن اختزل الدين في الكنيسة، فهذه النكتة المذكورة تعتبر عنصر قوّة في هذا الدين لا نقطة ضعف.

فنقول: صحيح، أنّ أهمّ المهام التي يضطلع بها الدين هو توثيق عرى الإرتباط الروحي مع السماء، وتوشيج العلاقة مع الله تعالى، إلاّ أنّ الإنسان كوحدة متكاملة ومنظومة متجانسة من الدوافع والغايات والحاجات تؤثر بعضها على البعض الآخر لابدّ له من منظومة فكرية متجانسة أيضاً بإمكانها استيعاب الأحداث والمتغيرات في مفاصل الحياة الإجتماعية، ولو سلّمنا أنّ مهمة الدين تنحصر في البعد الروحي في الإنسان، فانّ الناس سيجدون أنفسهم مضطرين إلى التوجه للمدارس الإلحادية والثقافات الأرضية في عملية بناء المحتوى النفسي للإنسان، وهو ما حصل في الحضارة المادية الغربية، والنتيجة هي ما قلنا من أنّ المسيحية عاجزة فعلاً عن تلبية مطاليب الإنسان النفسية.

وعلى أي حال، تارةً تكون الإنحرافات النفسية والأزمات الروحية التي يواجهها الإنسان ناشئة من عدم التزامه بالتعاليم الدينية، كما هو الحال في الوضع المتردّي للمسلمين بشكل عام، وتارةً اُخرى يكون التقصير ـــ إن صحّ التعبير ـــ من الدين نفسه وأنّه لم يأت بتعاليم واُطر فكرية وثقافية لاستيعاب المساحات الواسعة من حياة الإنسان وتغطية حاجات الفرد والمجتمع، وهكذا حال المسيحية المعاصرة.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّ هذا الدين جاء لفترة محدودة زمنياً، ولم يفرض لنفسه الدوام والاستمرار إلى الأبد، ولذا كانت تعاليمه مفيدة لفترة زمنية محدّدة، وبعدها يفسح المجال لدين آخر أكثر تطوراً وشمولاً لمتطلبات الإنسان، ولذلك صرّح عيسى (عليه السلام) «إنّ مملكتي في السماء» ولا داعي لاستنكار صدور هذا الكلام من عيسى (عليه السلام) كما ظنّ ذلك بعض المفكّرين الإسلاميين، ونسبه إلى الوضع والتحريف الذي طرأ على المسيحية، لأنّ الخطاب المسيحي كان مقتصراً من أوّل الأمر على إخراج البشرية من الاُطر المادية الضيّقة وإنقاذهم من قيود الأنانية المقيتة وكسر الطوق الذي فرضه أحبار اليهود على الدين ليشمل البشرية كافة، فإذا نجح عيسى (عليه السلام) في هذا السبيل ـــ وقد نجح فعلاً ـــ فانّه يكون قد مهّد الأرضية المناسبة للدين الجديد الذي يأخذ على عاتقه توجيه الإنسان في المراحل المتطورة من حياته الإجتماعية والسياسية، ولذا لا داعي للتشكيك أيضاً في صحّة مقولة عيسى (عليه السلام): «اعط ما لله لله، وما لقيصر لقيصر» لنفس السبب.

ومنها: الفقر العبادي وضحالة آليات الربط بين الإنسان وربّه، بالمستوى المطلوب، فنلاحظ قلّة العبادات في هذه الديانة إلى حدّ كبير، فمسألة الخالق وإشكالية العلاقة معه كانت ولا زالت من أهمّ المسائل التي تشغل بال الإنسان، وتتفرّع على ذلك مسألة الإحساس بالذنب والتقصير التي يوردها علماء النفس دائماً كحقيقة مؤثرة على الواقع النفسي للفرد، وهذه المسألة بنفسها تشكّل أصلاً من اُصول المسيحية، فهل يكفي الإعتراف بالذنب لتوطيد العلاقة مع الله تعالى؟

الإعتراف والندم قد يكون الخطوة الأُولى ويستوجب العفو والمغفرة، ولكن الإنسان بحاجة إلى أكثر من ذلك لتقوية إيمانه وتكريس علاقته مع الله تعالى وتأصيل النزعة العبادية حتّى تكون رادعاً له عن التراجع إلى الرذيلة، فما هي اُطروحة المسيحية لتقوية الإيمان في نفس الإنسان؟

ما ذكر من العبادات المسيحية، إمّا أنّها مرّة واحدة في العمر كالتعميد والتدهين، أو أسبوعية كما في مراسم الكنيسة أيّام الأحد (العشاء الربّاني)، أمّا التوبة فلا تشكّل عملاً عبادياً، أي ليست لها جنبة فاعلية في وعي الفرد، بل هي ترك الذنب، أمّا الاعتراف الذي يشترط فيه أن يكون في الكنيسة وأمام القسيس، فأكثر الناس يتحرّجون من كشف عيوبهم وذنوبهم إلى مخلوق مثلهم، وخاصة مع زوال هالة القدسية عن رجال الكنيسة بسبب أعمالهم السلبية، ثمّ أنّ هذا الإعتراف لا يصبّ في مسألة تقوية الرابطة مع الخالق، بل مع الكنيسة.

وحتّى لو اعترف المذنب، فهو لا يعترف بكلّ ذنوبه ومخالفاته وخلجات قلبه ورغباته الدنيئة وميوله الشريرة، فتبقى أكثر الذنوب، أو دواعي الإثم تفعل فعلها، ولا يشملها العفو الإلهي، لأنّه لم يعترف بها أمام القس فتزداد وتتراكم على قلبه.

وهنا نواجه مشكلة فلسفية، أو كلامية بتعبير أدقّ، وهي إذا كان الله تعالى عالماً بذنوب عباده وقادراً على الغفرتة، وهو الذي دعا الناس إليه ليغفر لهم ويرحمهم، فلماذا لابدّ من التوجّه إلى الكنيسة وكشف الأسرار عند رجل الدين كشرط للمغفرة؟ ألا يكفي الإرتباط المباشر بين العبد وربّه، وهو الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وهو معكم أينما كنتم؟

أمّا مراسم العشاء الربّاني التي تعتبر من أهم العبادات في الديانة المسيحية، فالإشكال في معناه ومحتواه، فماذا يعني أنّ الخبز هو لحم المسيح (عليه السلام) والخمر دمه؟ وهل أنّ الإنسان إذا أكل من هذا الخبز وشرب من ذلك الخمر يصبح بدنه بدن المسيح(عليه السلام) كما في الإعتقاد السائد لديهم؟

وهل يعقل أنّ المسيح (عليه السلام) يشجّع على شرب الخمر الذي حرّمته جميع الشرايع السماوية، وأيقنت بضرره الفادح جميع الشرايع الأرضية، وتسالمت على قبحه العقول البشرية من الأطباء وعلماء النفس والإجتماع؟

وهكذا الكلام في الخبز المقدّس، فهل يعقل أن يكون الخبز هو لحم المسيح (عليه السلام)؟ حتى أنّ القساوسة يوصون المشتركين في هذه المراسم بعد أن يعطوا كلّ واحد منهم قطعة صغيرة من هذا الخبز ليأكلها بشرط أن لا يلوكها بأسنانه لئلاّ يتألّم المسيح (عليه السلام)بل يبتلعها بدون مضغ، فكيف لم يتألّم عندما يقطعون الخبز إلى قطع صغيرة، ثمّ تجري عليه عملية الهضم في المعدة؟

هذا بالنسبة إلى العبادات التي تشمل جميع المسيحيين، واتّضح أنّها لا تكاد تستوعب مساحة صغيرة صغيراً من حاجة الإنسان إلى الاتّصال بخالقه وعبادته ..

أمّا بالنسبة إلى الطائفة المختصة بالعبادة وهم الرهبان فهو سلوك مرفوض عقلاً وشرعاً، وهو يمثّل جانب الإفراط والمأخوذ من الرواقيين اليونانيين ومن بعض المذاهب الهندية حيث ظهرت الرهبانية بعد عدّة قرون من نشوء المسيحية كما مرّ، فلا يوجد لها مدرك في الكتاب المقدّس، والقرآن الكريم يذكر هذا المعنى:

(**وَرَهْبانيّة ابتدَعُوها ما كَتَبناها عَلَيهم إلاّ إبْتِغاءَ رِضْوانِ الله فَما رَعَوْها حَقّ رِعايَتِها** ..)[39].

فالمسيح (عليه السلام) نادى بالزهد والإعراض عن الدنيا المذمومة ولكن ليس بهذه الصورة ..

ومنها: إنّ أهمية القدوة والنموذج في التربية والتكامل النفسي لا يكاد يخفى على أحد ولذلك نجد جميع المذاهب والأديان التي لها رصيد إجتماعي لا تخلو من القدوة للناس، وهو النبي أو المؤسس لهذا المذهب، وكلّ مذهب تربوي بحاجة إلى إنسان يسير أمام الناس ويطبّق تعاليم هذا الدين أو المذهب على نفسه حتّى يراه الناس ويتعلّموا منه ..

وأحد أسباب عدم نجاح المدرسة الحديثة الغربية في تربية الإنسان تربية سليمة هي عدم وجود النموذج والإنسان الكامل الذي يقبله جميع الناس من مسيرته وطريقته في الحياة، كما سوف نرى ..

والإشكال الذي يعاني منه المسيحيون ـــ من حيث لا يشعرون ـــ هو عدم وجود القدوة الصالحة التي تطبّق مفاهيم هذا الدين ولذلك نجد آثار هذا المعنى واضحاً على سلوك المسيحيين في عدم التزامهم الديني، والإنحطاط الخلقي الذي يشهده العالم الغربي وما فعلوه مع المسلمين في الحروب الصليبية وحرب الأندلس وما يفعلونه لحدّ الآن مع الشعوب المستضعفة دليل على عدم التزامهم الديني الذي أحد أسبابه عدم وجود القدوة الحسنة ..

المسيح (عليه السلام) لا يمكن أن يكون قدوة للناس في صبره وزهده، لأنه ابن الله تعالى أو هو الله كما هو المفروض، فكيف يكون قدوة لنا في زهده وعدم زواجه؟!.. ولعلّه لم تكن فيه غريزة جنسية أو على الأقل لديه قوّة خارقة إلهية تمنعه عن إرتكاب الذنوب لا توجد مثيلها لدى الإنسان الطبيعي، فلا يكون إمتناعه عن الذنب وزهده وصبره دليلاً على أنّ الإنسان الطبيعي يمكنه ذلك ..

ونفهم من ذلك لماذا أصرّ الأنبياء (عليهم السلام) على أنّهم بشر، فكلّ نبي يبعث إلى قومه يقول لهم:

(**إن نحن إلاّ بشر مثلكم**)[40].

وندرك أيضاً سبب إصرار الله تعالى على إرسال الرسل والأنبياء من البشر لا من الملائكة ولا من جنس آخر:

(**ولو جعلناه ملكاً لجعلناه لبعثناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون** ..)[41].

والشيء الآخر في عدم كون المسيح (عليه السلام) قدوة للناس هو قصر الفترة الزمنية لنبوّته، فثلاثة من الأناجيل الأربع، وهي لوقا ومرقس ومتى تذكر أنّ مدّة نبوّته (عليه السلام) سنة واحدة، وانجيل يوحنا جعلها ثلاث سنوات، وبعد ذلك قتل كما يدّعون في سنة 33 ميلادي على أكثر التقادير، وكان قد بعث وله 30سنة من العمر، أي في سنة 30للميلاد ولم يستطع في هذه الفترة القصيرة أن يعمل شيئاً سوى تبليغ الرسالة، ولو بقي أكثر من ذلك لأمكن أن يتزوّج أو يشكل دولة، كما صنع ذلك موسى (عليه السلام) والنبي محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) ولأمكن أن يستفيد الناس من سلوكه الإجتماعي والسياسي والعسكري أكثر ...

---

(39) سورة الحديد: الآية 27.

(40) سورة ابراهيم: الآية 11.

(41) سورة الأنعام: الآية 9.

الأشخاص المهمّون والذين لهم الدور المهم في الديانة المسيحية ثلاثة، وهم: مريم أُمّ المسيح، وبطرس، وبولس اللّذان نشرا الدين المسيحي في أروبا .. فهل يمكن لهؤلاء الثلاثة أن يكونوا قدوة للناس؟..

أمّا مريم (عليها السلام) فكانت قبل ولادة المسيح متعبّدة ولم تتزوّج طيلة حياتها بالرغم من وجود خطيبها يوسف النجار (كما يدّعي المسيحيون) إلى جانبها وبقيت عذراء، فهل يمكن أن تكون قدوة للنساء؟! فلو فرضنا أنّ النساء جميعاً صرن مثل مريم (عليها السلام)، كما تشجع الكنيسة على ذلك، فماذا سيكون مصير البشرية؟!..

إضافةً إلى انّ التاريخ لم يذكر شيئاً عنها ولا عن المسيح (عليه السلام) طيلة الثلاثين سنة قبل بعثة السيد المسيح (عليه السلام)، وأمّا بعد البعثة فالأناجيل وكتب التاريخ المسيحي تصبّ الإهتمام على المسيح نفسه، وقلّما تتطرّق إلى ذكر مريم (عليها السلام) ..

وأمّا بطرس فأحد الحواريين المعروفين، وله رسالتان في كتاب العهد الجديد الذي يضمّ 27 رسالة منها الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل، وتسمّى جميعاً بالعهد الجديد، وكتاب اليهود (التوراة) يسمّى بالعهد القديم، وهذان الكتابان القديم والجديد يشكّلان الكتاب المقدّس عند المسيحيين.

ويحتمل قوياً أن يكون مرقس قد استفاد من بطرس في كتابة انجيله، ومتى ولوقا استندا في كتابة إنجيلهما إلى انجيل مرقس، ومن هنا تظهر أهمية بطرس أكثر.

هذا الشخص أوّل ما تقرأ عنه في إنجيل متى الباب 16: «عندما تنّبأ المسيح لتلامذته وأخبرهم بقتله منعه بطرس من الاستمرار في الحديث وقال له: حاشا لك أيّها الإله من المحال أن يحدث لك ذلك ... ولكن المسيح (عليه السلام) قال لبطرس: ابتعد عنّي أيّها الشيطان فأنت تسبّب في إنحرافي; لأنّك لا تفكّر بالأُمور الإلهية بل بالأُمور الإنسانية».

فهل يصحّ مع هذا أن يكون مصدراً لأخذ تعليمات وأخبار الإنجيل؟..

ترك المسيح (عليه السلام) لوحده وعصيان أمره:

في الليلة المحزنة والتي فيها تمّ تسليم عيسى (عليه السلام) لأعدائه كان المسيح (عليه السلام)حزيناً جدّاً وقال لتلامذته وكان منهم بطرس ومتى ويوحنا ويهودا وآخرين ..

«لا تناموا وابقوا معي، ولكنّهم تركوه وناموا، وعندما رأى عيسى منهم ذلك لامهم وقال لبطرس: ألم تستطيعوا أن تبقوا معي ساعة مستيقظين»[42].

ومرّة أُخرى يأمرهم المسيح (عليه السلام) بالإنتباه معه والدعاء، ومع ذلك عندما انتهى من الدعاء رأهم نياماً ..

---

(42) إنجيل متى الباب 26، البند 1 ــ 5.

وعندما دخل عليه اليهود بالسيوف والعصي من قبل رؤساء ومشايخ وكهنة اليهود وكان الذي دلّهم على مكانه أحد الحواريين الإثني عشر باسم (يهودا) وجاء معهم ووضع يده على عيسى وسحبوه وتفرّق عنه جميع مريديه وهربوا ..[43].

وأشدّ من هربهم وتركهم المسيح مجي بطرس بعد ذلك ووقوفه مع الأعداء، المبشّر المسيحي المعروف (ميلر) يقول في كتابه ..[44].

«كم تألّم المسيح عندما نظر إلى جموع الأعداء ورأى بطرس معهم مشغولاً بتدفئة يديه إلى جانب النار، كان تألّمه لمشاهدة هذا السقوط لأفضل تلامذته أشدّ من جميع ما واجهه تلك الليلة من الأذى والإعتداء من جهة أعدائه»..

أمّا **بولس** الحواري فغالباً يعتبر المؤسس الثاني للمسيحية بعد المسيح (عليه السلام) وهو السبب في نشر الدين المسيحي في بلاد الروم، ولا تقتصر أهمية بولس على هذا، بل هو المنظر للعقيدة المسيحية ومبادئها وزرعها في نفوس أتباع المسيح، كما يذكر عنه المؤرخ المسيحي (جان ناس) في كتابه «التاريخ الجامع للأديان»، ويقول: إنّه كان من أصل يهودي ولد في السنة التي تولّد فيها السيد المسيح في مدينة طرطوس، وتعلّم الفلسفة اليونانية، ولكنّه كان متعصباً جدّاً لمذهب اليهود، كما هو يتحدّث عن نفسه: لقد سبقت أكثر من هم في مثل سنّي إلى اليهودية، وكنت في تقاليد أجدادي متعصباً جدّاً» وأخيراً نجد ذلك اليهودي المتعصب شارك في تعذيب أتباع عيسى بمنتهى القسوة والحقد، وعندما هرب أتباع المسيح من اورشليم إلى دمشق وأطرافها، طلب بولس من رئيس الكهنة رسالة إلى كنيسة دمشق اليهودية للقبض على الهاربين من أتباع المسيح وإعادتهم إلى أورشليم رجلاً كان أو امرأة، ولكنّه كما ورد في كتاب (أعمال الرسل) أنّه عندما صار قريباً من دمشق حدثت له مكاشفة مع نور نازل من السماء فصعق بولس وسقط إلى الأرض بعد أن سمع هذا النور وهو المسيح يوبخه على أعماله (أعمال الرسل: 22 ــ 2 ــ 9) وبقي لمدّة ثلاثة أيام أعمى، ثمّ طرأ تحوّل كبير في حياته وأصبح من كبار رجال المسيحية، ويضيف جان ناس: أنّ بولس هو المؤسس لمذهب التثليث واُلوهية المسيح، وكان يقول «عيسى موجود سمائي وله طبيعة وذات إلهية ولكن تنزل إلى الأرض وقبل الجسم الإنساني وقد نزل من السماء إلى الأرض ثم تنزّل من هذه الرحلة أكثرة ورضي بأن يصلب، وسبب قبوله كلّ هذا التنزّل حتّى يقوم مرّة اُخرى إلى يمين الأب (الله تعالى) وتكون له القدرة المطلقة على الموت والحياة، ولهذا فهو قائل بأزلية عيسى وتنزيهه من عالم الصفات، ومن أعمال بولس إلغاء وجوب العمل بأحكام التورات والعباداة الواردة في الدين اليهودي (أعمال الرسل الباب 5).

بهذا الحال كيف يكون بولس نموذجاً للإنسان المسيحي.

(43) مضمون الخبر في إنجيل الباب26 البند21 ــ 57.

(44) تفسير انجيل يوحنا.

القدوة الحقيقية لجميع الأديان والمذاهب هو نبي ذلك الدين، والمسيحيون بجعلهم المسيح إلهاً، خسروا هذا النموذج للإنسان الكامل.

ولا يجدر بنا التوسّع في ردّ المسيحية مجالات أُخرى، وإلاّ كان لنا مع هذه المدرسة حديث آخر.

* * *

الفصل الرّابع

المدرسة الغربيّة الحديثة

«مقدمات فلسفية»

لنهضة علم النفس

تمهيد:

إذا أردنا التوغل في الحقل النفسي للمدرسة الغربية، فلا شكّ أنّنا بحاجة إلى التقهقر إلى بدايات عهد النهضة، وتفحص آراء الفلاسفة الاوربيين في مجال النفس الإنسانية وما يتصل بها من سلوكيات ورؤى ودوافع متنوعة، حيث كانت هذه الآراء لها أثر كبير في تزويد علم النفس الحديث بالمادة الخام بعد تولّده وإنفصاله تماماً عن الفلسفة في نهايات القرن التاسع عشر.

والحقيقة أنّ من العجالة أن نختار سنة محدّدة لتاريخ نشوء هذا العلم بصياغته الجديدة، وإن أمكن ضبط تاريخ ولادته وإنفصاله عن الفلسفة بإنشاء «فونت» أوّل مختبر للدراسات النفسية في لايبزيك عام «1879» واستقطابه للمشتاقين والباحثين من مختلف البلدان الغربية، ولكن الضرورة تقتضي إلقاء نظره عاجلة على مرحلة ما قبل الولادة حيث كان للفلاسفة في بدايات عصر النهضة أُطروحات ونظريات واسعة النطاق في هذا الميدان غيّرت المناخ الفكري في تلك الأوساط وبعثرت النظريات اليونانية من أرسطية وإفلاطونية الحاكمة في العصور الوسطى.

وأوّل ما يطالعنا في هذا الصدد هو الفيلسوف الفرنسي «**ديكارت**» ـــ القرن السابع عشر ـــ الذي يعتبر بحقّ أوّل فيلسوف أشاد اللبنات الأُولى للفلسفة الحديثة، وحطّم بمعول الشكّ جميع الترسبات الفكرية والخلفيات الذهنية السائدة في تلك الأعصار، ثمّ نتعرّض إلى إثنين من أساطين الفلسفة الغربية في القرن السابع عشر، وهما «اسپينوزا» الهولندي، و «جوك لوك» الانجليزي.

ديكارت(45):

يطول بنا المقام مع ديكارت إذا أردنا استيعاب أُطروحته عن النفس والعقل والجسد وأنماط الفكر البشري فيما يرتبط بعلم النفس، ولكن نقتصر في ذلك على البنى الفكرية التي أقام عليها فلسفته وتصوراته عن النفس والعالم وما وراء الطبيعة، فكما هو المعروف عن ديكارت في سيره الفلسفي أنّه أخذ بمبدأ الشكّ في تركيبته المعروفة «أنا أشك، فأنا أُفكّر، فأنا موجود» وذلك أنّه أراد تحصيل العلوم الحقيقية ونبذ الأوهام والأفكار الباطلة التي تتراكم في الديانات والمذاهب الفلسفية والعقائد والمعقولات، وبما أنّ أكثرها مبني على الحدسيات والظنّيات وردت الذهن البشري من طريق الحس، أي انّ المحسوسات لها دور كبير في صياغة الفكر، والحسّ بدوره طريق غير مطمئن لكثرة أخطاء الحس وعدم الثقة بمعطياته الفكرية، فلمّا أراد بناء فلسفته على اليقين رأى أنّ محتويات ذهنه من علوم وإعتقادات

(45) رينيه ديكارت: (1596 ــ 1650) ولد في «لاهي» إحدى المدن الفرنسية الصغيرة، واشتغل بالطبّ والحقوق، كثير التجوال في البلدان الاوربية وخاصة هلندا والمانيا، اشتهر بكتابه «خطاب في المنهج»، وهو أوّل من اعترض على المنطق الصوري الارسطي، وأوجد فيه ثغرات فلسفية، وأسّس بدله منطقه الخاص الذي يعتمد على العقليات فقط دون المحسوسات.

متراكمة لا تقف على أرض اليقين الجازم، فكلّ أصل فلسفي أو قاعدة علمية مسلّمة تتناثر بين يديه إلى مشكوكات وينخر فيها إحتمال الضدّ، إلاّ شيء واحد، وهو أنّه إذا كان يشكّ في كلّ شيء، فلا يشكّ في قضيّة واحدة، وهي أنّه يشكّ، فهذه القضيّة يقينية حتماً، فكان هذا الشكّ بمثابة اللبنة الأُولى التي بنى عليها فيما بعد فلسفته، وهو أنّه إذا كان يشكّ حتماً، فهذا يعني أنّه يفكّر لا محالة، والتفكير دليل يقيني على أنّه موجود، وبذلك حصل على أصل يعتمد عليه في تسلسل المعلومات ويشيد عليه البنى الفوقية لجميع المعلومات فيما بعد، فإذا كان الإنسان يشكّ في وجود العالم الخارجي ويشك في معطيات الحواس أو البديهيات العقلية، فهو لا يشكّ في هذه القضية حتماً، ولا يستطيع أحد من الشكّاكين والسوفسطائيين أن يعتريه الريب مع هذه القضية.

ومنها شرع ديكارت يؤسس القضايا الفكرية والعقائدية الأُخرى فإثبات الخالق جلّ وعلا لا يتمّ من خلال المحسوسات والمشاهدات، لأنّها هي بدورها تعتمد في إثبات وجودها على تلك القضية الفكرية المركزية (أنا أُفكّر)، فإثبات وجود البدن وروافده الحسيّة يأتي بالمرتبة الثانية بعد وجود النفس، فيتفرع من تلك القضية الأُولى العلم بوجود الله ووجود البدن; لأنّ الفكر أسمى وأرقى من الشكّ، والشكّ لا يولّد اليقين. إذاً، الفكر له مصدر آخر غير النفس، فجميع التصورات من تصوّر الجسم والزمان والعدد، وكذلك نفس تصوّر وجود ذات مقدّسة لا متناهية في الكمال وأزلية وأبدية لا يمكن أن يكون مصدرها النفس الناقصة والمحدودة، والمحدود لا يمكنه تصور اللامحدود، والأضعف لا يوجد الأقوى، فلابدّ أن يكون الموجد لهذا التصوّر وجوداً لا متناهي أيضاً، وبما أنّ هذا الفكر (وهو عين النفس بعبارة أُخرى) لابدّ له من محل، فلابدّ من وجود البدن. وهكذا صارت لديه ثلاث قضايا يقينية: النفس، الله، البدن، ويقول ديكارت:

«بعد أن صرت موقناً بوجودي، التفت إلى ماهية نفسي وطلبت معرفة حقيقتها، فرأيت أنّني لست على يقين من شيء يتعلّق بالنفس سوى الفكر، لأنّني ما دمت اُفكّر فأنا مطمئن لوجودي، فإذا زال هذا الشعور عني، أي لو انتفى التفكير فلا دليل على وجودي، وبما أنّ وجودي مترتب على فكري فحسب، قبل إثبات وجود بدني وأعضائي، إذاً فماهية نفسي ووجودي لا يعني سوى فكري».

ويظهر من كلمات ديكارت ومجمل أفكاره وتصوراته عن النفس أنّها عبارة عن الفكر بالمعنى الأعمّ الذي يشمل الإحساسات الباطنية والعواطف والميول والإرادة والخيال والتعقّل وأمثال ذلك.

ومن هنا أخذ ديكارت بمقولة الثنوية بين النفس والبدن وإنّهما حقيقتان منفصلتان، وجوهران متباينان، فلا صلة وعلاقة مباشرة بينهما، فالنفس أقرب إلى الدراسة العلمية من البدن، لأنّ المادة لا تعرف إلاّ بتوسط الحواس، وكلّ ما هو جسم متقوّم بما هو نفس، أي أنّ الإنسان يدرك نفسه أوّلاً، ثمّ يدرك أنّ له بدناً، والبدن محدود ذو أبعاد ويشغل حيّزاً من الفراغ ومتحرّك ومندثر، والنفس ليست لها هذه السمات، فهي تأبى عن الحركة والإندثار والموت، وبعبارة أُخرى: النفس تتّسم بأنّ لها فكراً وشعوراً مع عدم البعد، والجسم على العكس من ذلك، فهو ذو أبعاد مع عدم الفكر والشعور، ومن ذلك قال ديكارت بالاثنينية الكاملة بينهما.

ويعدّ هذا الرأي تراجعاً فلسفياً إلى مقولة إفلاطون ونظريته عن النفس والبدن، وهذه أحد النقّاط السلبية في فلسفة ديكارت، حيث اكتفى بإظهار جوانب امتياز أحدهما عن الآخر دون جوانب الإتحاد وإشكالية التفاعل بين النفس والبدن، ممّا يجبر العلماء والمحقّقين على دراسة كلّ منهما بشكل منفصل وعدم الإستفادة من معطيات تأثير كلّ منهما على الآخر.

وأراد ديكارت أن يوجد حلاً لهذه المشكلة، وهي مسألة الارتباط الوثيق بين النفس والبدن وتفسير تأثير الأفكار النفسية على الحوادث البدنية من فقدان الشهية أو الضعف البدني أو الارتعاش وإصفرار الوجه وأمثالها الناشئة من أنماط فكرية معينة، فاضطر إلى القول بوجود (الأرواح الحيوانية) كواسطة بينهما، وهذه الأرواح أشبه بالريح البالغة الرقّة تمرّ على الأعصاب ومن ثمّ بالغدّة الصنوبرية فتحلّ بالنفس، وتقيم الإرتباط المذكور بين النفس والبدن ..

ويعتبر ديكارت على هذا الأساس الفلسفي أنّ الحيوانات فاقدة للنفس والفكر، فهي مجرّد آلات معقدّة، لأنّ الفكر والشعور مختص بالنفس الناطقة، أي الإنسان.

ويرى ديكارت أنّ الإنسان فاعل مختار، أي أنّه يتمتع بإرادة حرّة واختيار، وهو طالب للخير والصلاح بذاته، ويرفض القبيح، فهو دائماً يختار ما يعتقد أنّه حقّ وصواب، إلاّ أنّه قد يخطأ في إصابة الحقّ، وهذا الخطأ ناشيء من خطأ الحواس، وإلاّ فالذهن المجرّد لا يعتوره الخطأ في إدراكاته، وعلى أيّ حال، فالإنسان لا يستطيع درك الحقيقة على الدوام، لأنّ هناك فرقاً بين الإرادة الإلهية والبشرية، أنّ الله تعالى هو الذي يوجد الحقّ ويقرّره، والإنسان لا يوجد الحقّ، بل عليه أن يكتشفه ويتّبعه.

ثمّ أنّ إرادة الإنسان بالرغم من كونها غير محدودة بحدود، إلاّ أنّ قدرته محدودة، بخلاف قدرة الله تعالى اللامتناهية وإرادته الحتمية التحقّق، وبما أنّ الله تعالى هو القادر المطلق وفي نفس الوقت رحيم مطلق بعباده، فكلّ ما يصل إلينا منه ويقدّره لنا هو خير لنا وفيه صلاحنا حتّى وإن كان مقروناً بالألم والمشقّة، فأوّل قانون أخلاقي هو التسليم والرضا في مقابل المشيئة الإلهية.

وبما أنّ النفس والبدن جوهران متباينان، والأوّل مجرد وأشرف من الثاني وغير قابل للفناء والإندثار، فسعادة النفس أفضل من سعادة البدن، والآخرة أفضل من الدنيا، وهكذا نصل إلى النتيجة والحقيقة الأخلاقية الثانية، وهو أنّ الإنسان لا ينبغي له التعلّق بالأُمور الدنيوية والماديات أو الخوف من الموت، بل لابدّ من الاهتمام بالملذات الروحية فقط.

ثمّ أنّ الإنسان عندما ينظر إلى صغير حجم الأرض بالنسبة إلى عظمة الكون ووسيع أركانه، ويرى نفسه وموقعه في هذه الأرض فسوف يغمره به التواضع وعدم الكبر، وبما أنّ حوادث هذه الدنيا تسير غالباً في تيار معاكس لرغبات الإنسان، فما أسوأ حالنا لو اعتبرنا هذه الحياة هي الأصل وقطعنا الأمل بالحياة الأُخرى. اذاً، فالايمان بالآخرة ضروري.

أمّا أخلاق المعاشرة فيرى ديكارت أنّ أفراد البشر يحتاجون للاجتماع والتعاون فيما بينهم بما فيه صلاح كلّ فرد فرد منهم، فلابدّ من مراعاة الكل وترجيح مصلحة الجماعة ولو أحياناً على مصلحة الجزء والفرد.

وبالنسبة إلى علوم الإنسان والتصورات الذهنية فهي على ثلاثة أقسام: فطرية، واعتبارية، وخارجية.

العلوم الفطرية هي التي تتولد مع الفكر والموجودة في العقل بالفطرة، أي أنّها من ذاتيات العقل و لم ترد إليه من مكان آخر، كقانون العليّة، والمسائل الرياضية وأمثالها. أمّا الإعتبارية فهي وليدة الخيال ومن مجعولات قوّة الوهم، والعلوم الخارجية هي العلوم الواردة إلى الذهن من طريق الحواس الخمس كالمبصرات والمسموعات و.. فلا يمكننا الاطمئنان بصحتها وأنّ لها مصداقاً خارجياً مطابقاً لما في الذهن، فحتى لو كان لها واقع خارجي إلاّ أنّه متغيّر وغير مطابق لتصوراتنا، فمثلاً نحن نرى قرص الشمس لا يتجاوز مساحة الكف، بينما الحقيقة وطبقاً للقواعد الفلكية فانّ مساحته أكبر من حجم الأرض بعدّة آلاف المرّات.

إذاً، فالأُمور الفطرية الموجودة في العقل والتي يدركها الإنسان بالبداهة هي التي يمكن الإعتماد عليها في العلوم، فكلّ فرد يعلم بالبداهة أنّه موجود، وأنّ المثلث له ثلاث زوايا، وأنّ المساويان لشيء ثالث متساويان، وهكذا.

وبالرغم من ذلك يعتبر ديكارت من الفلاسفة الطبيعيين ومن الذين دعوا إلى التجربة في الميادين العلوم الطبيعية، لأنّه لا يرى تنافياً بين عدم توصّل الإنسان للحقيقة عن طريق الحواس والتجارب المادية، ولكن يرى أنّ هذا النمط من العلوم الطبيعية وإن كان عاجزاً عن إيصال الإنسان إلى الحقيقة، إلاّ أنّه نافع عملياً، أي أنّ لهذه العلوم قيمة عملية لا علمية وفلسفية.

ونكتفي من آراء ديكارت بهذا المختصر، ولا نجد ضرورة لبيان نقاط القوّة والضعف في هذه الفلسفة بعد أن أصبحت قديمة لا تحكي رؤى المدارس النفسية الحديثة وخاصة في فصله الحازم بين النفس والبدن، إلاّ أنّ الجميل في هذه الفلسفة أنّها أعطت منهجية جديدة لكلّ بحث علمي أن لا يعتمد على الرواسب الذهنية والخلفيات العلمية، بل يبدأ من الصفر ويستبدل الموهومات والمظنونات باليقين الجازم والواضح، حتّى أنّه يقول بالنسبة للديانة المسيحية، بأنّي أعتقد بالمسيحية لأنّي رأيتها أفضل ما لدينا من الديانات والمذاهب، ولكن قد يكون هناك دين أو مذهب أفضل من المسيحية لم نصل إليه بعد، واللطيف أنّه يضرب لذلك مثلاً في إيران، فيقول: من المحتمل وجود مذهب أفضل في بقعة ما من الأرض في إيران مثلاً، وهذا المعنى والمنهج العلمي هو الذي جعل من ديكارت يقفز بالفلسفة والحركة العلمية في أروبا تلك الخطوات الشاسعة في المنطق والرياضيات والنفس والعلوم الطبيعية الأُخرى.

* * *

اسپينوزا[46]: (1632 ــ 1677م)

---

(46) من حكماء الطراز الأوّل في أروبا، ولد في آمستردام عاصمة هولندا يهودي الأصل، اطلّع على علوم ديكارت و لم يتقيد بتعليمات الديانة اليهودية فطردوه من حوزتهم وأعلنوا كفره، إلاّ أنّه كان من أشدّ الفلاسفة الغربيين إيماناً بالله وزهداً وتواضعاً في الحياة اشتغل بصناعة النظارات لكسب قوته اليومي ومات في الرابعة والأربعين من العمر.

الفيلسوف الزاهد، والحكيم العارف، المطرود من قومه اليهود لأفكاره وآرائه الفلسفية المتحرّرة من اُطر الديانة اليهودية.

لا كلام لنا مع تحقيقاته في الفلسفة الإلهية وعلوم ما وراء الطبيعة والعقائد وأمثالها، أمّا تصوراته عن الإنسان والنفس والقيم الأخلاقية فانّه يرى تبعاً لرؤيته العرفانية عن الله تعالى وإحاطته وقيموميته على المخلوقات ونظريته في وحدة الوجود أنّ الإنسان بروحه وجسده مفردتان من صفات الله غير المحدودة، وهما: البعد، والعلم، فنحن لم نكتشف من صفات وكلمات المطلق سوى كلمتين، وقد ظهرت صفة البعد لنا بسيماء الجسم، أمّا العلم فهو مبدأ الروح والروحانيات، ولكن ليس البعد والعلم هما اللذان نشاهدها في أجسامنا ونفوسنا، لأنّهما محدودان ومتعينان ومن الحالات الطارئة، إلاّأنّهما صادران من البعد والعلم الإلهي الأزلي، وهذه المتغيرات في طبيعة المخلوقات لا تؤثر في أحدية المطلق وأزليته، كما في محدودية أمواج البحر وإندثارها وبقاء البحر على حاله. وبما أنّ النفس مطّلعة على أحوال البدن، والبدن محلّ المؤثرات الخارجية، فيمكن القول بأنّ النفس تدرك الأشياء الخارجية، وبعبارة أصح: إنّ إدراك النفس للاُمور الخارجية في الحقيقة هو بعينه إدراكها للجسد، وبما أنّ النفس أو الروح متصلة بالمبدأ الأعلى، فيمكن القول بأنّ علم الروح بالبدن أو بالأشياء الخارجية هو بنفسه علم الله تعالى.

أمّا علم الإنسان، فهو على قسمين: تام وغير تام، العلم التام هو: أن يكون إدراك الذهن للمعلوم بصورة كاملة، أي أنّه يدرك المعلوم ويدرك علله أيضاً، وبعبارة اُخرى: إنّ العلم التام هو ما لا يحتاج الإنسان في إدراكه إلى علم آخر، بل يكون مستقلاً وغير محتاج إلى أمر آخر (كالبديهيات الرياضية مثلاً)، أمّا العلم غير التام هو أن لا يكون المعلوم واضحاً لدى الذهن، أي أن يحتاج في إدراكه إلى العلم باُمور اُخرى، وبما أنّ الإنسان موجود محدود، وروحه مقيدة بالبدن، فإنّ أكثر معلوماته ناقصة وغير تامة حتّى علمه بنفسه وبدنه فكيف بالمعلومات الخارجية.

أمّا المعلومات التامة للإنسان فقليلة جدّاً، وهي المباني العقلية التي يشترك أفراد البشر في إدراكها، وتطمئن إليها النفس.

وكذلك الحال في أعمال الإنسان التي هي مظهر معلوماته فهي على قسمين أيضاً: فقسم منها تصدر بمقتضى طبعه ولا مدخلية لأمر آخر فيها، أي أنّ طبع الإنسان يكون علّة تامة لها، وقسم آخر لا يكون بمقتضى طبعه، بل يخضع لتأثير العوامل الخارجية، فالقسم الأوّل من سلوكيات الإنسان يصدر من نفسه فقط، ويصحّ أن يقال عنه أنّه فعل.

القسم الثّاني: إنفعال حتّى لو كان ظاهراً بصورة الفعل، لأنّ نفس الإنسان ليست مستقلّة في صدورها وتنفيذها، فمثلاً: عندما يقوم الشخص بالإحسان إلى آخر، فان كان الداعي إلى ذلك هو أنّه يرى أنّ وظيفته عمل الخير والإحسان إلى الغير، فقد فعل ما هو مقتضى طبعه، فهو فعل، وأمّا لو أحسن إلى آخر بدافع المصلحة وتوقّع النفع من الطرف الآخر، أو لإدخال السرور عليه، فانّ هذا الدافع يكون جزء علّة للإحسان، فلا يكون فعلاً، بل إنفعالاً.

إذاً، الإنفعالات النفسية تابعة للأُمور الخارجية، ولا تدخل ضمن إختيار الفرد، وكلّما كانت الإنفعالات النفسية أكثر ضاقت دائرة حريته واختياره.

أمّا العقل وحقيقة وهل أنّه مادة كما يظن بعض الناس وما هي حقيقة العلمية العقلية فيقول اسپينوزا:

«إن العقل ليس مادة ولا المادة فكراً، وليس عملية الدفاع سبباً كما أنّها ليست نتيجة أو أثراً (للعقل) وليس هاتان العمليتان مستقلتين ومتوازيتين، إذ ليس هنا عمليتان وليس هنا وجودان، بل هناك عملية واحدة نراها في الداخل فكراً، ومن الخارج حركة، هنا وجود واحد نراه من الداخل عقلاً ومن الخارج مادة ولكنه في الحقيقة ليس إلاّ مزيج مندمج من الإثنين، والعقل والجسم لا يوث أحدهما بالآخر، لأنّهما ليسا شيئين، بل شيئاً واحداً، ولا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أت يفكر ولا يستطيع العقل أن يحمّل الجسد على أن يبقى في حركة أو سكون أو يتخذ وضعاً آخر والسبب في ذلك بسيط وهو أن حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه، وكل العالم متحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة ..وبهذا فإنّ عنصر الفكر وعنصر المادة شيء واحد يبدو مرّة فكراً ومرّة امتداداً.

وبعد أن أزال سبينوزا الفرق بين الجسم والعقل وجعل منهما حقيقة ذات وجهين أو مظهرين، نراه يتجه الى تقليل الفرق بين العقل والإرادة ويقول أنّهما حقيقة واحدة، وكل ما بينهما من فرق فهو في الدرجة لا في النوع، إذ لا يوجد في العقل ملكات ولا موجودات منفصلة تسمّى عقلاً وإرادة أو خيالاً أو ذاكرة، لأنّ العقل ليس وكالة للبيع تتجر بالافكار، ولكنّه هو الافكار نفسها في سيرها وتسلسلها، ولفظة العقل مجرد كلمة مجردة موجزة نطلقها على سلسلة الافكار، كما نطلق لفظ الإرادة على سلسلة الأعمال والمشيئات، إن العقل والإرادة مرتبطان مع هذه الفكرة أوتلك الفكرة أو الرغبة كالصخرية في هذه الصخرة أو تلك الصخرة وأخيراً الإرادة والعقل شيء واحد بعينه، لأنّ المشيئة فكرة طال بقاؤها في الشعور ثمّ تحولت إلى عمل، وكل فكرة تصير عملاً مالم تؤخرها فكرة معارضة، فالفكرة نفسها هي المرحلة الأُولى لعملية عضوية متحدة يتممها العمل الخارجي، فما يسمّى بالإرادة هو في الحقيقة رغبات أو غرائز أساسها جميعاً بقاء الفرد»[47].

بالنسبة الى **دوافع الإنسان** الأوّلية، حبّ البقاء هو الميل الأصل في كلّ الموجودات والملائم لطبعها، ويترتب على ذلك أنّ علّة الفناء تكون خارجية، فجميع الكائنات تسعى للبقاء، والإنسان كأحد الموجودات غير مستثنى من هذه القاعدة، وبهذا تتجلّى أيضاً قدرة الله تعالى على مخلوقاته.

إذاً، فالإنسان يطلب كلّ ما يتصور أنّه مفيد لبقائه وترقيه، ويهرب من ضدّه، فما يقال من أنّ النفس ميّالة إلى الخير والفضيلة، وتتجنّب الشر والرذيلة غير صحيح، أي أنّ كلّ ما ترغب فيه النفس وتطلبه تظنّه خيراً وفضيلة، وما تهرب منه تحسبه شرّاً ورذيلة، فالخير والشرّ أُمور نسبية تختلف باختلاف النفوس والأشخاص.

---

(47) قصّة الفلسفة: ويل دورانت، ص222.

أمّا العواطف والتقلّبات النفسية، فالحالات التي تقرّب النفس من كمال قواها تبعث على الفرح والسرور، وما تسبّب له البعد من الكمال تبعث على الحزن والغم. فإذا كان الفرح والحزن متعلّقاين باللذات والآلام الجسمنفسية، فالفرح والحزن في هذه الحالات من الإنفعالات التي ترتبط بأُمور خارجية، كما أنّ الميل والفرح والحزن هي الإنفعالات الأساسية للنفس حيث تتولّد عنها سائر الإنفعالات الأُخرى.

فالفرح إذا اقترن بتصور سبب خارجي له فهو حبّ وعشق، وإذا اقترن الحزن والهمّ مع تصوّر علّة خارجية فهو البغض والكره، وكلّ ما شابه المحبوب فهو محبوب، وكذلك العكس صحيح، وإذا اقترن الفرح بتصوّر أمر مستقبلي فهو الأمل والرجاء، وإذا اقترن بأمر سابق فهو سرور، وإذا اقترن الحزن بأمر مستقبلي فهو الخوف أو اليأس، وإذا اقترن بأمر ماض فهو الكآبة أو الندم، وفرح الشخص المحبوب وحزن الشخص المبغوض سبب لفرحنا، أي إنّما نحبّ ما كان سبباً في فرح الصديق وحزن العدوّ، والعكس بالعكس.

وهكذا تتفرّع الإنفعالات والحالات النفسية من هذه الدعائم الثلاث، فتتولّد المشاعر الإنسانية من المواساة والحنان والرقّة والمروّة والرحمة، أو مضاداها من القساوة والحسد والبخل والغيرة والحقد والتكبّر و...

وبذلك يعلم أنّ الإنسان في هذا الكم الهائل من الإنفعالات والجواذب والحالات النفسية المتغيّرة ما هو إلاّ ريشة في مهبّ الريح يتقلّب معها دون اختيار، ولا يعلم إطلاقاً بمصيره وما سيؤول إليه أمره، فالنادر من الأعمال والأفعال الصادرة من الإنسان يمكن اعتبارها أفعال إرادية وتصدر عن اختياره ويستحق بها المدح أو الذم، والثواب أو العقاب.

ولولا أنّ الإنسان لم يبتعد عن مسير الكمال، ولم يتورط في شباك الإنفعالات النفسية، فسوف لا يواجه المساءة والشرّ، وخاصة أنّ الشرّ أمر عدمي، وما لم نستطع إدراك الشرّ والسوء لا يمكننا إدراك الضدّ، أي الخير والحسن، وبهذا نفهم أنّ الخير والشرّ أمران اعتباريان ليس لهما واقع حقيقي خارج إطار النفس والذهن.

وبما أنّ الزهد وكفّ النفس والورع وتحمّل الحرمان يقترن عادة بالألم والحزن فلا يمكن أن يكون خيراً وفضيلة، ولكنّها أفضل على أيّ حال من اتباع الشهوات، وضرورية للحياة الإجتماعية، أمّا من يطلب الحقيقة فلا تكون وسيلة ومقنعة من الناحية الفلسفية، لأنّها بمثابة دفع الأفسد بالفاسد، لأنّ هذه الأُمور في حقيقتها إنفعالات وليست أفعال، لأنّ الشخص يبتغي من وراء ذلك جلب الراحة واللذّة الدنيوية أو الأُخروية، أو دفع الخطر والخوف من العقاب الدنيوي أو الأُخروي، ونخلص من ذلك إلى أنّ عموم الناس يعيشون حالة العبودية في الحياة إلاّ من شذّ وندر ممّن يمكن القول بأنّه حرّ.

وحينئذ قد يقال بأنّ لازم هذا القول وأنّ الإنسان يعيش أسير الإنفعالات هو القول بالجبر، فما معنى هذه التوصيات الأخلاقية؟ ولا معنى حينئذ للثواب والعقاب.

يقول اسپينوزا في الجواب: إنّ الثواب والعقاب على الأعمال لا يستلزم القول بالإختيار، فإنّ كلّ غرس أو بذرة ستنمو على شاكلتها، وكما أنّ الكلب الهار يقتل لمرضه هذا وهو غير مقصر وغير مختار في ذلك، فكذلك أفعال

الإنسان، مضافاً إلى أنّ هذه حالة الأعم الأغلب من الناس ولا يعني ذلك نفي الإرادة والإختيار عن الإنسان من الأساس.

ويقول أيضاً: «كل شيء يحاول أن يبقى على وجوده وليس هذا لحفظ بقائه إلاّ جوهر حقيقته، والقوّة التي يستطيع بها الشيء أن يبقى هي قوام وجوده وجوهره، وكل غريزة هي خطّة ارتقت لها الطبيعة للمحافظة على بقاء الفرد، والسرور والآلم هما ارضاء الغريزة أو تعطيلها، وهما ليسا سببين لرغباتنا بل نتيجة لها، إنّنا لا نرغب في الأشياء لأنّها تسرنا، ولكنّها تسرنا لأنّنا نرغب فيها ولا مناص لنا من ذلك.

وترتب على ذلك أن لا يكون للانسان إرادة حرّة، لأنّ ضرورة البقاء تقرره الغريرة، والغريزة تقرر الرغبة، والرغبة تقرر الفكر والعمل، وقرارات العقل ليست سوى رغبات وليس في العقل إرادة مطلقة أو حرّة، وهناك سبب يسير العقل في إرادة هذا الشي ئ أو داك، وهذا السبب يسيره سبب آخر، ، وهذا يسيره سبب آخروهكذا الى ما لا نهاية، يظن الناس أنّهم أحرار لأنّهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم، ولكنّهم يجهلون الأسباب التي تسوقهم إلى أن يرغبوا أو يشتهوا»[48]

وكيف كان، فقد تبيّن أنّ ترك الدنيا والعفّة والتقوى لا تعدّ خيراً وفضيلة لأنّها من الإنفعالات، والفضيلة هي العمل بمقتضى الطبع، فلا ينبغي حرمان النفس من التمتعات والملذات غاية الأمر لابدّ فيها من مراعاة حدّ الإعتدال وتجنّب الإفراط في ذلك، وينبغي أيضاً التمايل نحو التمتعات التي يرتضيها الطبع بشكل عام وتولّد السرور والراحة النفسية.

أمّا العشق لله تعالى فهو من الاُمور العقلانية، وليس من الإنفعالات النفسية، وهذا العشق ليس كسائر ألوان العشق النفسي، حيث لا بخل فيه ولا نقص، أي أنّ عاشق الحق تعالى يرى جميع الكائنات عاشقة للحقّ ومظاهر له، فيعشقها جميعاً، وهذا العشق ما هو إلاّ نتيجة لعشق الحقّ لنفسه، ولذا نقول أنّ الله تعالى يحبّ الخلق.

إنّ نجاة وسعادة الإنسان وشرفه وحريته تكمن في العشق للذات المقدسة، وهذا العشق هو الباقي والخالد بخلاف الأهواء النفسية المتعلّقة بالبدن والفانية بفنائه.

هذه عصارة ما كتبه هذا الفيلسوف الذائع الصيت في كتابه «الأخلاق» حول النفس وقواها وسلوك الإنسان في هذه الحياة، وهو وإن كان لا يخلو من شطحات لا تخفى على البصير، وكذلك لا تخلو أذكاره وكتاباته من غموض فلسفي عسر على المحقّقين استجلاء المراد منها، إلاّ أنّها تعتبر خطوة متقدّمة في الحقل التربوي.

ثمّ إنّ المجال لا يسعنا لاستعراض الأدلّة التي أقامها ومناقشتها فانّ الكتب المفصّلة والمختصة قد تكفلّت ذلك، فالأفضل الاكتفاء بهذا المقدار، واستعراض ما تبقى من نظريات فلسفية في الإطار النفسي لحكماء وفلاسفة القرن السابع عشر، وطبعاً كانت تعدّ هذه النظريات جديدة في عصرها; لأنّها تتمتّع بقوالب جديدة غير ما كان سائداً في الأوساط العلمية آنذاك. وخاصة في مثل «اسپينوزا» اليهودي الأصل، لما عرف عنهم الإلتزام بالخطوط العريضة

(48) قصّة الفلسفة: ويل دورانت، ص223.

للشريعة الموسوية من الناحية العقائدية والصياغة النظرية، وإن كانوا يشيعون الكفر والرذيلة في أوساط المجتمعات البشرية الأُخرى، ولذا وجدوا في اسپينوزا نشوزاً عن الطريقة فوجدوا عليه وكفّروه.

جون لوك: (1632 ــ 1704م).

الفيلسوف الانجليزي الذي أحدث تغييراً كبيراً في تحقيقاته عن ذهن الإنسان ومعلوماته، ويعتبر من أوائل المؤسسين لعلم النفس العلمي، ووضع الأُسس المنهجية للدراسات النفسية في إدراكات الإنسان وذلك من خلال نفيه القاطع لمقولة كانت عن المعلومات والفطرية والذاتية للعقل، فقد ذهب إلى أنّ الذهن البشري في بداية تكوّنه لوحة بيضاء، ثمّ تحصل فيه المعلومات الإكتسابية الواردة إليه من الحواس، فيقوم العقل بترشيدها وغربلتها وتمحيصها، فالذهن منفعل في معلوماته كالمرآة، وليس له رافد سوى الحسّ والملاحظات الباطنية.

وقد أخذ «كوندياك» الكثير من إفكاره النفسية ومذهبه الفكري من لوك، حيث ذهبا وخلافاً لديكارت إلى أنّ الأحاسيس هي الأصل والمنبع الوحيد للإدراكات الذهنية، وكذلك العواطف والإنفعالات والإنطباعات وغير ذلك، وأنّ الحياة النفسية منفصلة عن عالم البدن والإحساس هو العنصر النفسي الذي يشكل العمليات الذهنية العليا، وبذلك أمكن إيجاد القاعدة الأساسية للمذهب الترابطي في علم النفس، وعلى أي حال، فان لوك يرى أنّ جميع العلوم مكتسبة، ولا ينحصر الأمر بالتصورات الذهنية فحسب، بل حتّى القيم الأخلاقية والبديهيات الوجدانية كذلك، فالأُصول الأخلاقية المشتركة لدى جميع الناس تعود إلى الطبائع كالميل إلى الحياة السعيدة وتجنّب الألم والشقاء، فهذه لا تدخل في دائرة العلوم والحقائق، ومسألة الحسن والقبح ليست قضية عامة لدى الجميع بنحو واحد، فقد يكون أمر واحد عند قوم حسناً وجميلاً، إلاّ أنّه ليس كذلك عند آخرين، والديانات تختلف في تحريمها وإباحتها بالنسبة إلى المواضيع الخارجية، فقد يكون شيء مباحاً في ديانة محرّماً في أُخرى، وكذلك وجدان الأقوام يختلف بدوره من قوم إلى قوم، وحتّى البديهيات كذلك، كما نلاحظ ذلك في مفهوم «الله» حيث لا يمكن القول بأنّه مفهوم واحد لدى جميع الناس، فقد لا يوجد معادلٌ أصلاً لهذا المفهوم في أذهان البعض، وقد يفكّر البعض بوجود هذا المعنى، أو يختلف تصوّره لدى المرأة القروية بالنسبة إلى نفس هذا المفهوم لدى الحكيم والفيلسوف. فمع هذا الاختلاف لا يمكن القول بأنّه مفهوم فطري.

وبما أنّ التصورات والمفاهيم ليست فطرية، فكذلك التصديقات والقضايا المركبة من تلك التصورات لا تكون فطرية بطريق أولى.

وبعد إثبات عدم فطرية جميع التصورات والتصديقات والوجدانيات في الإنسان بالعديد من الأدلّة، وأنّ الذهن في بداية أمره لوحة بيضاء فارغة من أي رسم ونقش، يبدأ لوك ببيان منشأ الملعومات والمعاني المختلفة في الإنسان، فكل شيء يأتي من خلال التجربة، وهي على قسمين: أحدهما المحسوسات الواردة من الخارج بطريق الحواس، والآخر المشاهدات الباطنية عن طريق التفكّر والتعقّل، ومن خلال تفاعل هذين الرافدين تتبلور المعلومات.

وهناك تفصيل في تصوير وجود الحقائق والمعلومات في الذهن، وكيفية معرفة الإنسان بنفسه وبالعالم الخارجي، والفرق بين اليقينيات والمحتملات أو الظنّيات لا علاقة لنا به من قريب، المهم هو التأكيد على دور «جون لوك» ومن قبله «فرانسيس بيجن» الانجليزي على تحصيل العلوم التجريبية، وعدم الإغراق في عالم الحقائق المجردة والإهتمام بما وراء الطبيعة، ويمكن القول بأنّ هذين الانجليزيين غرسا أساس التحوّل العلمي وتغيير مجراه نحو دراسة الطبيعة بالطرق التجريبية.

وكان رأي «بيجن» أنّ الفلاسفة القدماء صرفوا جلّ أوقاتهم لكشف الحقائق لمجرد الكشف العلمي، أي لطلب الحقيقة لذاتها، وهذا المنهج خاطي من الأساس، وعلينا طلب العلم لا لأجل كشف الحقيقة والواقع، بل لنستفيد منه في حياتنا الدنيوية، فالعلم الذي لا تنعكس آثاره على الحياة اليومية للفرد ليست علماً وإن صادف الحقّ والواقع، وهذا هو المسلك العملي للعلوم، أو المنهج النفعي، فالعلم ليس له قيمة ذاتية، وإنّما هو وسيلة لنيل القدرة على الطبيعة والاستفادة منها، فالعلم يساوي القدرة.

وقد رجّحنا ذكر أفكار لوك على فرنسيس بيجن، لأنّ الأوّل له مساس بدراستنا النفسية للحضارة الغربية، حيث يعتبر جون لوك من مؤسسي المذهب الترابطي في علم النفس، والذي وضع ملامحه الرئيسية «هاركلي» الذي جاء بعده واقتبس الكثير من أفكاره على صعيد التصورات الذهنية، وكما سنرى أنّ جون لوك هو الممهد لظهور مدرسة التداعي النفسية في القرن الثامن عشر. حيث يرى جون لوك أنّ أحد المنابع المهمة للتصورات هو العوارض أو الكيفيات المحسوسة، فمثلاً، عندما يتصور الإنسان كرة من الثلج، فانّ ذلك يكون كافياً لإيجاد مفهوم البياض والبرودة في الذهن، وهاتان الخاصيتان موجودتان في كرة الثلج، وهي العلّة في إيجاد التصور المذكور باسم كيفيات، فهذه الكيفيات في كرة الثلج بعد أن تظهر على شكل إحساسات وإدراكات ذهنية تصبح تصورات.

والمنبع الآخر للتصورات هو طريقة عمل الذهن، فالتصورات من قبيل الشك، واليقين، والتفكير، والاستدلال والإرادة والمعرفة معلولة وصادرة عن هذا المصدر الباطني في الإنسان، ولا يعني هذا وجود معلومات وتصورات أوّلية في الذهن غير ما يرد من الحواس، غاية الأمر أنّ بعض التصورات يستلمها الإنسان من الحواس الداخلية، فهو يعبّر عن الكيفية المحسوسة بالإحساس، والكيفية الذهنية بالتفكّر، ويرى لوك أنّ عمل الذهن في مورد التصورات البسيطة كما يلي:

1 ـــ تلفيق أو تركيب التصورات البسيطة في تصور كلّي واحد، كما في تصوّر الذهن لمدينة واحدة حيث يسترفد الذهن هذا التصور الكلي من كم كبير من التصورات الحسيّة الجزئية.

2 ـــ تلفيق التصورات البسيطة أو تركيبها من دون خلق تركيب كلّي منها، كتصور العلاقة بين العامل وربّ العمل، والأب والابن، وأمثال ذلك من المتضادين والمتضايفين.

3 ـــ إنتزاع الخصوصيات المشتركة من مجموعة المؤثرات الذهنية أو التصورات، وفي النهاية تشكيل مفاهيم كلية انتزاعية ليس لها حقيقة موضوعية في الخارج الواقعي.

ويقول «ول دورانت» في كتابه «قصّة الفلسفة»:

«لقد اقترح جون لوك تطبيق الاختيار الاستقرائي ووسائل فرنسيس بيكون على علم النفس، ولقد ارتدّ العقل لأوّل مرّة في الفكر الحديث على نفسه يختبرها في مقالة لوك العظيمة عن العقل البشري (1689) وبدأت الفلسفة في تفحّص الإدارة التي ركنت إليها ووضعت ثقتها فيها مدّة طويلة، و لم تعد تأتمن العقل، وضعفت ثقتها به.

كيف تبدأ المعرفة وكيف تنشأ؟ هل لدينا آراء فطرية عن الخير والشرّ مثلاً، كما يقول بعض الناس الصالحين، آراء يرثها العقل منذ ولادة الطفل وسابقة لجميع أنواع التجربة؟ لقد خشي علماء اللاهوت أن يزول الإيمان بالله من نفوس البشر، لأنّ أحداً من الناس لم ير الله في التلسكوب أو العين المجردة، وفكّروا بإمكانية تقوية الإيمان والأخلاق بالقول بأنّ الآراء الرئيسية التي يقوم عليها الإيمان والأخلاق أُمور غريزية وفطرية في كلّ نفس، ولكن جون لوك على الرغم من أنّه كان مسيحياً فاضلاً وصالحاً، وعلى استعداد للدفاع والنقاش بفصاحة عن معقولية المسيحية لم يقبل هذه الافتراضات اللاهوتية، فقد أعلن بهدوء أنّ جميع أنواع المعرفة فينا تأتينا من التجارب عن طريق حواسنا. وأن لا شيء في العقل سوى ما تنقله له الحواس، وقال: إنّ العقل يكون عند ولادة الطفل كالصفحة البيضاء خالياً من كلّ شيء، وتأخذ الحواس والتجارب في الكتابة على هذه الصفحة بوسائل كثيرة، إلى أن تلد الحواس الذاكرة، والذاكرة تلد الآراء، وكلّ هذا يؤدي إلى النتيجة المفزعة، وهي أنّه باعتبار أنّ الأشياء المادية وحدها هي التي تؤثر على حواسنا، فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة وإنّنا يجب أن نقبل بهذه الفلسفة المادية، فإذا كانت الحواس هي وسائل الأفكار، عندئذ تكون المادة بالضرورة هي التي يستمدّ منها العقل أفكاره وآراءه»[49].

ويقول جون لوك نفسه:

«علينا أن نصرف النظر والبحث في المتيافيزقيا الغير مجدية حول الروح، وجوهر الأشياء، والعلل وغيرها، وأن نكتفي بالبحث في الأُمور الموصلة إلى نتائج مهما كانت قليلة، الأعمال الواقعية والحقيقية هي التي ترتبط بواقعنا اليومي، ونبحث في إدراكاتنا حتّى نستطيع تنظيم وتطبيق سلوكياتنا وفق مقتضى إدراكنا وفهمنا للأُمور»[50].

وقد أصبحت مقولته الشهيرة: «العلم والمعرفة يعني المشاهدة» مصدر إلهام بعده للباحثين والمحقّقين.

والنتيجة الحتمية المترتبة على هذه الرؤية الفلسفية أنّ مقداراً كبيراً من المعلومات والمعارف التي كانت من الثوابت الفلسفية لدى إفلاطون وديكارت وغيرهما من الفلاسفة يتحوّل إلى ركام من الأوهام والخيالات المجعولة، فالمعارف الواردة إلى الذهن من المثل الافلاطونية، أو التصورات والمعلومات الفطرية لديكارت تصبح فاقدة للاعتبار، لأنّها معلومات لم تؤيدها التجربة الحسية.

ثمّ إنّ جون لوك يعتبر على الصعيد الاجتماعي والسياسي طرّاح نظرية الديمقراطية الفعلية في بلاد الغرب، وهي أحد العوامل التي خلدت اسم لوك في رجال ومؤسسي الحضارة الحديثة، ومن خلال كتاباته في هذا الصدد يمكن استجلاء بعض الحقائق النفسية عن دوافع الإنسان ونوازعه الأوّلية. حيث يؤكد لوك في مذهبه السياسي على احترام

---

(49) قصة الفلسفة، ول دورانت، ص 391 ــ 320.

(50) المربّون العظام، شاتو، جان، ص 140.

القانون الذي تضعه الحكومة للمجتمع من قبل الجميع، السلطة والشعب، لأنّ القانون الأوّلي يقول: «لا ينبغي لأحد الإضرار بحياة أو سلامة أو حرية أو أموال الآخرين»، و «انّه لا دليل للناس في ترك حالتهم الطبيعية وتشكيل المجتمع والانظواء تحت ظلّه سوى مجازات المجرمين والخارجين على القانون، والحكومة من دون قانون تكون مستبدّة وجبّارة، ولابدّ من رفضها، وإقرار الديمقراطية وحكومة القانون الذي يضعه نوّاب الشعب بعد انتخابهم من قبل الشعب، وكذلك لا يحقّ للحكومة منع الأفراد من الحريات المختلفة العبادية والإنتقادية وإبراز الرأي، وخاصة الملكيات الخصوصية.

* * *

ملاحظات:

رأينا أنّ الفلسفة وبالأخص الفكرية والتنظيرات النفسية لعمالقة الفكر الغربي في القرن السابع عشر تتسم بالتجدّد والحركية والتحرّر من ربقة الأفكار الموروثة، وهذه الحالة وإن تزامنت مع شيء من التنكّر للدين والتراث اليوناني، إلاّ انّها تمثّل نقطة إنطلاق إيجابية وضرورية لبناء حضارة جديدة وفاعلة ومتجاوبة مع متطلّبات الحاضر.

والأمر الآخر الملحوظ في هذه المرحلة الفكرية في الحضارة الغربية أنّها على درجة كبيرة من الإيمان بالله تعالى وبناء الذات والدعوة إلى المثل العليا والقيم السامية بأسلوب جديد يختلف كلياً عن المرتكزات الكنسيّة والموروثات اليونانية، بل يمكن القول بأنّها أفضل وأكمل على الصعيد التوحيدي والعقائدي من الثوابت الغامضة للثالثو المقدّس للمسيحية، والظاهر أنّ الفلسفة الإسلامية بما لها من زخم فكري وثراء فلسفي قد وجدت طريقها إلى هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من العلماء والمفكرين في تلك الحقبة من الزمان، ولكن هذا لا يعني غمط هؤلاء حقّهم وتهميش آراءهم وأفكارهم.

على الصعيد النفسي نلاحظ تحرّكاً نحو تأطير هذا العلم والإقتراب من الميدان التجريبي وخاصة في أفكار جون لوك الذي أنكر على ديكارت القول بفطرية المعلومات العقلية وأصرّ على اكتسابية جميع العلوم والأخلاق والعادات في الفرد ممّا مهّد السبيل للباحثين في علم النفس الإقتراب من الواقع الموضوعي أكثر وعدم التنظير في الهواء الطلق، وكما سوف يطالحنا في المدرسة الإسلامية أنّ النفس رغم كونها مجردة وأمر غير مادي، إلاّ انّها متّصلة بالبدن والمادة ومتأثّرة تماماً في جميع حالاتها بالمؤثرات الخارجية.

وعلى أيّة حال، فالمهم هو أن نستكشف سوابق المدرسة الغربية الحديثة في علم النفس من خلال ما استعرضناه بصورة مقتضبة من تصورات ورؤى أساطين النهضة الحديثة للقرن السابع عشر لنصل إلى القرن الثامن عشر مع ثلّة اُخرى من دعائم الفكر الغربي.

* * *

المصادر:

قصّة الفلسفة ــ ويل دورانت.

فلسفتنا ــــ محمّد باقر الصدر(قدس سره).

سير حكمت در اروبا ــــ الدكتور فروغي.

المربّ.ن العظام ــــ شاتو جان.

مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية ــــ الدكتور علي زعيتر.

الفصل الخامس

المدرسة الغربية الحديثة

ق 18 م

1 - المدرسة الترابطية

2 ـــ المدرسة التجريبية

القرن الثامن عشر والمدرسة الترابطية

1 ـــ ديفيد هيوم[51] (1711 ـــ 1776م):

بعد جون لوك يمكن القول بأنّ الفيلسوف الثاني في قائمة مؤسسي أوّل مدرسة نفسية في الغرب ـــ أي مدرسة التداعي أو المدرسة الترابطية ـــ هو الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم.

وبما أنّ بحث حقيقة الإنسان والتركيبة الثنائية من جسد وروح من أهمّ المباحث الفلسفية في ذلك الوقت، فقد ركّز هيوم أبحاثه وتحقيقاته في ردّ هذه المقولة، وقال إنّ هذا البحث لا فائدة فيه، وكلّ الأبحاث الفلسفية في هذا المجال ما هي إلاّ تلاعب بالألفاظ ولخداع العوام من الناس والتظاهر بالعلم والفلسفة، لأنّ أوّل ما ينبغي لنا معرفته أن نرى مقدار قدرة الإنسان على المعرفة والعلم، والعلم بدوره يتوقّف على معرفة عقل الإنسان، لأنّه نتيجة ومحصول للعقل، إذاً، فلابدّ من استجلاء الميزان العقلي الذي نريد بواسطة الحكم على الأشياء، ومعرفة قدرة القوى الإدراكية والمعاني والمفاهيم والتصورات التي تدركها عقولنا وطريقة الإستدلال والفكر. وبما أنّنا لا نستطيع إدراك حقيقة الجسم، وكذلك حقيقة النفس، ولابدّ من الرجوع لمعرفة ذلك إلى آثارهما، فينبغي إتخاذ أسلوب العلوم الطبيعية في اكتناه العلوم النفسية، فالمنهج التجريبي هو الذي يحقّق لنا المراد في جميع العلوم، وهو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية، فكما أنّه أثبت جدارته في اكتشاف قوانين الطبيعة، فلماذا لا نستفيد منه في معرفة المجال العقلي وقواعد العقل.

وقد يتراءى من فلسفة هيوم في عدم التمكّن من الإحاطة بحقيقة الجسم أو الروح أنّه من السوفسطائيين، إلاّ أنّه يرفض السفسطة بشدّة، لأنّه لا ينكر تحصيل العلم بالحقائق كما يدّعي السوفسطائيون، بل يتنكّر لمن يدّعي تحصيله بصورة جازمة من دون المشاهدات التجريبية، ويقتصر على الفرضيات والخيالات المجرّدة، فحتّى علم النفس يجب أن لا نقتصر فيه على الحدسيات والنظريات الفلسفية ما لم ندعمه بواقع من التجربة.

أمّا النفس فليست في الواقع سوى مجموعة إحساسات وتصورات متعاقبة، كما هو الحال في الأشياء الخارجية التي تحدث متعاقبة فيظنّ الناس أنّ الترابط مبني على قانون العلّة والمعلول، والحال انّ هذا القانون وان كانت له جنبة

---

(51) ديفيد هيوم من أقطاب المثالية الغربية، ويعتبر كتاب (طبيعة الإنسان) من أهمّ كتبه الفلسفيّة، ألّفه في الثامن والعشرين من عمره في فرنسا، ولكن لم يلق رواجاً حينذاك، عاد إلى وطنه واشتغل بالتأليف في مواضيع متعددة، منها: تاريخ انكلترا. وأكثر فلسفته الشكية انتقادية وردود وإشكاليات على المذاهب الفلسفية العقلية، إلاّ انّه أفرط في إنكاره لكلّ ما وراء الحسّ من البديهيات والمعقولات.

تجريبية، إلاّ أنّه من الناحية الفلسفية لا يمكن إثباته، فنحن لا نرى سوى الأحداث المتعاقبة، ونطلق على المتقدّم اسم العلّة، وعلى الآخر إسم المعلول، ولكن هذا لا ينفي ضرورة الأخذ بقانون العلّية في الواقع المعاش.

أمّا السبب في تعاقب بعض الظواهر على ظواهر أُخرى من نوع خاص في ما يظهر لنا انّ الرابط بينهما هو قانون العلّية، فهو مجرّد المشابهة والمشاكلة، كما هو الحال في أحلام اليقظة، فالإنسان يجد سيولة في التخيلات الذهنية المترابطة، أحدها يجرّ الآخر، وليس علّة له، وبذلك نصل إلى حقيقة مهمّة، وهي انّ جميع معلوماتنا وتصوراتنا تقوم على أساس التداعي، لا على أساس العلّية والمعلولية، حيث أنّ منشأ تصوّر العلّية في ذهن الإنسان هو قوّة الخيال، فحينما نرى أمراً يتبع أمراً آخر. فانّنا نحمل ذلك على الصدفة في الوهلة الأُولى، ولكن عندما يتكرّر هذا التعاقب بصورة مستديمة بحيث لا يحتمل إنفكاكها نخترع له رابطة العلّية، أي انّ قانون العلّية يحصل بسبب العادة في تعاقب الأُمور بصورة متكرّرة، ولذا كانت العقيدة نتيجة لرسوخ قوّة الخيال في التصورات الذهنية بسبب تعاقب أكبر عدد ممكن من الترابطات الذهنية.

وهكذا خرج هيوم بقانون التداعي الذي يقوم على أساس تعاقب الأُمور في تصورات الإنسان بأمرين: المشابهة، والمجاورة الزمانية والمكانية. والأهمّ منهما قانون المجاورة.

وقد سبقه إلى هذا المعنى جورج بركلي الانجليزي، حيث أكّد أنّ الإدراك الذهني هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن الاطمئنان بها والركون إليها، وهذا الإدراك هو العلم الذهني المركّب من تصورات بسيطة (عناصر ذهنية) ومن خلال عمليات التداعي ترتبط بعضها ببعض لتشكّل التصورات المختلفة في الذهن. إلاّ انّ هيوم جعل من قانون التداعي في الذهن أصلاً كلّياً في عمل الذهن ونشاطه الفسيولوجي، كما في قانون الجاذبية لنيوتن، يقول السيد الشهيد الصدر(قدس سره).

«... دفيد هيوم الذي بشّر بفلسفة الشكّ على أثر فلسفة (باركلي) يرى أنّ التأكّد من القيم الموضوعية للمعرفة البشرية أمر غير ميسور، لأنّ أداة المعرفة هي الذهن أو الفكر. ولا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات، ومن الممتنع أن نتصور أن نكوّن معنى شيء يختلف عن التصورات والإنفعالات، فلنوجّه إنتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السماوات أو إلى أقاصي الكون فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا، ولهذا فلا يمكن أن نجيب على المسألة الأساسية في الفلسفة التي يتصارع عندها المثاليون والواقعيون، فالمثالية تزعم أنّ الواقع قائم في الشعور والإدراك، والواقعية تؤكّد على أنّه موجود بصورة موضوعية مستقلّة، والشكّية ترفض أن تجيب على المسألة، لأنّ الردّ عليها مستحيل، فلترجأ المسألة إلى الأبد.

والواقع انّ (دافيد هيوم) لم يزد على حجج (باركلي) شيئاً، وان زاد عليه في الشكّ والعبث بالحقائق، فلم يقف في شكّيته عند المادة الخارجية، بل أطاح بالحقيقتين اللتين احتفظ بهما (باركلي) في فلسفته ــ وهما النفس والله ــ تمشياً مع المبدأ الحسّي إلى النهاية، فقد اتّخذ لذلك نفس أسلوب باركلي وطريقته، فكما أنّ الجوهر المادي لم يكن في رأي باركلي إلاّ مجموعة من الظواهر المركبة تركيباً صناعياً في الذهن، كذلك النفس ما هي إلاّ جملة من الظواهر

الباطنية وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات (الأنا) ـــ النفس ـــ بالشعور، لأنّني حين أنفذ إلى صميم ما أُسمّيه (أنا) أقع على ظاهرة جزئية، فلو ذابت الإدراكات جميعاً لم يبق شيء أستطيع أن أُسمّيه (أنا).

وفكرة (الله) تقوم على مبدأ العلّية، ولكن هذا المبدأ لا يمكن التسليم بصحته بزعم (دافيد)، لأنّ الحسّ لا يطلعنا على ضرورة بين الظواهر والحوادث، وإنّما ترجع فكرة العلّية إلى مجرّد عادة، أو إلى لون من ألوان تداعي المعاني.

وهكذا بلغ (دافيد) بالنظرية الحسّية والمذهب التجريبي إلى ذروتهما التي يؤديان إليها طبيعياً، وبدلاً من أن يبرهن عن هذا الطريق على رفض المبدأ الحسّي والتجريبي في الفكر، إنساق معه حتّى انطلق به إلى النهاية المحتومة»[52].

ونخلص من هذه الرؤية عن التصوّرات والمفاهيم الذهنية إلى أنّ هيوم يرى وجود فرق بين التأثّرات والتصوّرات الذهنية، فالتأثّرات تمثّل العناصر الحيوية في الذهن وتشمل في مصطلحات علم النفس موارد الإدراك والإحساس (أي الإحساسات التي يدركها الفرد فعلاً مثل اللون الأبيض والأخضر، أو الملموسات مثل الحرارة والبرودة والأحاسيس الباطنية مثل الحبّ والبغض وما شاكل ذلك ...).

وفي الحقيقة يقسّم هيوم المقولات الذهنية والنفسانية إلى ثلاث طوائف:

1 ـــ التأثّرات الذهنية (وهي الأصل في اكتشاف الحقائق).

2 ـــ التصورات الذهنية (وهي المنبعثة من قوّة الخيال).

3 ـــ النسب الذهنية بين المحسوسات (أي المدركات الحسّية) وبين التصورات الذهنية، مثل مقولة العلّية وسائر البديهيات العقلية غير الإكتسابية والتي يرى ديكارت انّها ذاتية للعقل ومن المخزونات الفطرية.

وبينما يرى ديكارت فطرية المعقولات هذه (أي المعقولات الثانوية نظير قانون العلّية)، يرى باركلي الذي أنكر وجود حقائق عقلية فطرية من الأساس أنّ الله تعالى هو الذي يخلق فينا هذه التصورات بعد أن عدم مصدرها الحسّي، حيث أنّ الحسّ ـــ كما تقدّم ـــ لا يرى إلاّ التعاقب في الامور، والذهن هو الذي يرى وجود مبدأ العلّية في بعض الحوادث دون بعض، فإذا أنكرنا وجود هذه المعلومات البديهية في الفطرة وفي ذات العقل، وعدمنا مصدرها الحسّي من الخارج فلم يبق إلاّ القول بأنّ الله تعالى هو الذي أوجدها في الذهن.

أمّا هيوم فقد سار إلى آخر الخطّ، وقال: ما دمنا قد أنكرنا وجود حقائق عقلية فطرية في ذات الإنسان، وانّ كلّ معلوماتنا إنّما هي من مجلوبات الحواس، وبما أنّ الحواس لا تعطينا سوى ظواهر الأشياء لا حقائقها، فمثلاً: انّني حين أنظر إلى شجرة، فسوف لا أدرك منها سوى حجمها ولونها، وحينما ألمسها فسوف لا أدرك منها سوى خشونة ساقها أو نعومة ورقها، فما الدليل على وجود حقيقة خارجية وذات موضوعية تسمّى المادة غير هذه الظواهر المدركة بالحواس؟ أمّا قول بركلي بأنّ الله قد أوجدها فينا فهو حيلة العاجز، لأنّ فكرة الله إنّما تصحّ إذا صحّ عندنا قانون العلّية، وقد تقدّم انّنا لا ندرك من خلال الحواس سوى تعاقب الأُمور والأحداث، وقانون العلّية افرازات المخيلة، ولا يرد علينا من مدركاتنا الحسّية.

---

(52) فلسفتنا ـــ الشهيد الصدر ـــ ص124 ـــ 125.

نقد الفكر التجريبي

إذا توخّينا الإنصاف في الحكم على هذه الرؤى الفلسفية لكيفية حصول المعلومات في الذهن لا نجد بدّاً من الإذعان للنتائج المثالية التي توصل إليها هيوم في مسيرته الشكّية، لأنّ الحواس لا تعطينا أكثر من ظواهر الأشياء لا حقائقها، فإذا نفينا وجود المعلومات الفطرية للعقل كما يقول ديكارت ــ ولم نجد دليلاً منطقياً على وجود المعلومات الفطرية، فالنتيجة أنّ العقل يساوي الإدراكات الحسّية لا غير، وما عداها فهو وهم وخيال مركّز، وقد أوصله حكم العادة إلى درجة اليقين، بما فيها قانون العلّية.

ونحن في استعراضنا السريع لمقولات فلاسفة الغرب ومفكّريه بما يرتبط بعلم النفس لا نجد الفرصة الكافية للجلوس معهم على مائدة الحوار حيث لا نبغي من ذلك سوى التماس الخيوط الأوّلية للمذاهب النفسية المطمورة في التراث الفلسفي الغربي، وقد رأينا كيف تحوّل مجرى التيار المعرفي للنفس والتصورات الذهنية على يد جون لوك وهيوم وهارتلي وآخرين من المذهب العقلي الارسطي والديكارتي إلى المذهب التجريبي المادي، وهذا الأمر له تداعيات كبيرة على النسق المنهجي للدراسات النفسية.

ولكن يحقّ لنا التريّث للإستراحة عند آخر مجلوبات هيوم الفلسفية، والإجابة الإجمالية على علامات الإستفهام للمنهج المعرفي لهذه المدرسة المثالية، فنقول:

لا ريب في وجود الفرق بين محض التداعيات الذهنية في المخيلة وفي أحلام اليقظة التي تتسم بعدم الثبات على وتيرة واحدة وعدم التسلسل المنطقي، وبين الظواهر الطبيعية في الموضوعات الخارجية المنسجمة والمشدودة بقوانين حتمية، وقد سبق وأن أثار الفلاسفة الماديون أنفسهم مسألة الإختلاف بين حوادث الرؤيا المتقلّبة، وحوادث اليقظة الثابتة نسبياً، فما هو السبب في ثبات الموضوعات الخارجية من شوارع وأشجار ودور ومحلات تجارية وغيرها عند الإنتباه من النوم واستدامتها في البعد الزماني والمكاني، وليس الحال كذلك في الرؤيا؟ وهذا الفرق هو الذي دعى باركلي إلى القول بأنّ الله تعالى هو العلّة في هذه التداعيات الذهنية في حالة اليقظة بعد أن نفى قانون العلّية، وهذا المعنى وان كان سليماً من وجهة النظر الإسلامية في البعد الفلسفي، فانّ الله تعالى هو علّة العلل، ووراء كلّ قانون طبيعي وكلّ حركة وسكون في العالم، إلاّ انّ هذا لا يتنافى مع القول بوجود ثوابت علمية وقوانين طبيعية تحكم الكون، فانّ الله أبى إلاّ أن يجري الأُمور إلاّ بأسبابها كما في الحديث الشريف، وكأنّ الذهن الغربي لا يتسع لتقبّل فكرة الله ووجود القوانين الطبيعية في آن واحد، وكأنّ هذه القوانين هي التي تسيّر الكون وفق مرادها وتزاحم الله في إرادته، وكلّما اكتشف العلم من قوانين الطبيعة شيئاً، انحسرت مملكة الله إلى ما وراء ذلك وهكذا تبقى حكومة الله محدودة في إطار المجهولات، كالشفاء من المرض بصورة عفوية، أو الرزق من حيث لا يحتسب، والنجاة من الخطر المحتّم، وأمثال ذلك، في حين أنّ القوانين العلمية الطبيعية لا تعني القوّة المحرّكة للعالم، ولا تملك سوى التفسير للحوادث المتعاقبة في الكون، أي انّها تمثّل البعد الفكري والتوجيهي للأحداث، وتبقى القدرة الإلهية حسب التصوّر

الإسلامي هي الأصل، ولذا أصرّ القرآن الكريم على استنطاق الحوادث الطبيعية في جانبها المعلوم من حركة الرياح والأمطار ودوران الشمس والقمر وتحليق الطير في الفضاء وغيرها كأدلّة وشواهد على قدرة الله وعظيم سلطانه.

ومن ذلك يتبيّن أنّ هذه المذاهب الثلاثة في تفسير التصورات الذهنية قد وصلت إلى طريق مسدود، ولم تخلص من متاهة توجيه قانون العلّية.

وإذا لم ننجح في إيجاد حلّ منطقي لسيل الإدراكات المتلاحقة في الذهن فلا يمكن التوغل بعيداً في معرفة النفس، لأنّ القناة الأُولى التي نعبر من خلالها إلى عالم النفس هي هذه التصورات الذهنية والتصديقات العقلية.

أمّا ما ذهب إليه ديكارت من فطرية المعقولات البديهية وانّها من ذاتيات العقل وغير اكتسابية، فانّه يفتقد إلى الدليل، مضافاً إلى عدم وجود معيار ثابت يحدّد لنا ما هو الذاتي من مجمل القضايا البديهية، وما هو غير الذاتي، فلا تكون هذه المقولة علمية ويقينية.

وأمّا على مذهب باركلي فقد تقدّم أنّه حتّى المشيئة الإلهية لا تكون إلاّ وفق قوانين وأُطر متحرّكة في عالم الطبيعة، وعلى الإنسان اكتشافها والاستفادة منها، وحتّى الخيالات والرؤيا هي من صنع الله تعالى، إلاّ انّها لماذا كانت غير ثابتة وغير خاضعة لقوانين الطبيعة، وانّ الأُخرى وهي المعلومات الوارد من الحسّ في عالم اليقظة بعكس ذلك، فهذا ممّا لا يفسّره لنا هذا المذهب.

وعندما ينكر هيوم الترابط العلّي بين الحوادث المتعاقبة، فلا يحلّ لنا المشكلة، ويبقى السؤال السابق على حاله في الفرق بين التصورات الذهنية المجرّدة والمؤثّرات الحسّية الطبيعية.

وبالإمكان إجمال نظرية الفلاسفة المسلمين[53] في هذا الصدد بأن نقول: إنّ جميع المعلومات لدى الإنسان سواء البديهية منها أو النظرية حتم الحصول عليها عن طريق الحسّ، فهي اكتسابية بأجمعها كما يقول التجريبيون، وذلك لقوله تعالى: ﴿**أخرجكم من بطون أُمّهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**﴾[54].

ثمّ إنّ الإنسان ومن خلال إدراكه للمعقولات الأُولى ـــ وهي المشاهدات والمحسوسات على كثرتها واختلاف مصادرها وتنوعها يتهيّأ ذهنه إلى إدراك المعقولات الثانية المنطقية، وهي الكلّيات المنطقية مثل كلّي الإنسان وكلّي الحيوان أو البياض وأمثالها بعد أن يجرّدها من خصوصياتها الجزئية وسماتها الفردية، وهذا التجريد والتعميم من مختصات العقل البشري، ولا مناقشة فيه.

ثمّ انّ الذهن له قدرة أُخرى على إدراك نوع آخر من المعقولات الثانوية، وهي المعقولات الثانوية الفلسفية، وفرقها عن السابقة أنّ هذه لها واقع موضوعي في الخارج، والذهن ينتزع هذه المفاهيم من الموجود الخارجي مثل الواجب والممكن، بخلاف المعقولات الثانوية المنطقية التي لا يوجد لها شيء في الخارج وإنّما هي ذهنية محضة مثل

---

(53) أمثال ابن سينا وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي، وطبعاً هناك الكثير من الحكماء المسلمين لهم آراء شتّى في هذا المجال مقتبسة في الغالب من المدارس اليونانية وخاصةً أرسطو والتي ترى فطرية البديهيات وعدم كونها اكتسابية .

(54) سورة النحل: الآية 78.

كلّي الإنسان والبياض وما إلى ذلك، فقضية (الإنسان ممكن الوجود) يمكن أن نشير إلى الفرد الخارجي ونقول «هذا ممكن الوجود» حيث ينتزع الذهن مفهوم الإمكان من الوجود الخارجي، وليس كذلك قضية (الإنسان كلّي) كما هو واضح.

عند ذلك نقول: انّ قانون العلّة والمعلول من المعقولات الثانوية من القسم الثاني أي الفلسفية، فالذهن له القدرة على انتزاع هذا القانون من مواضيعه الخارجية، وحاله حال النسب التي يقرّ بها هيوم في قيام الذهن بتركيب التصورات المتحصّلة بالحسّ، فعندما يرى الذهن بأنّ شيئاً علّة لشيء آخر، لا تكون رؤيته هذه محض الخيال، بل منتزعة من الواقع الموضوعي المتحرّك في الخارج، وإذا أنكر هيوم العالم الخارجي بحجّة انّنا لا نرى ولا ندرك سوى ظواهر الأشياء، وليس لنا طريق إلى حقائقها، فالذهن البشري أيضاً يردّ هذه المقولة بأنّه يقطع بأنّ وراء هذه الظواهر أمراً جوهرياً، ويكفي هذا القطع حجّة عليه.

فتحصّل أنّه يمكن تقرير مبدأ العلّية دون الحاجة إلى الفطرية الديكارتية والشكّية المثالية لباركلي وهيوم، فقانون العلّية وان لم يكن موجوداً في حاق الذهن وصقع العقل بالفطرة، إلاّ أنّه من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكتشفها الذهن البشري من الموضوع الخارجي، وبتعبير فلسفي دقيق، أنّ الوجود الذهني حقيقة واقعية تطابق الوجود الخارجي من جهة، إلاّ انّها لا تقترن مع بعض خصوصياته، فماهية النار الذهنية تطابق الوجود الخارجي للنار ولكن من دون حرارة، والعلّية لها تحقّق ووجود ذهني مطابق لما في الخارج ومنتزع منه، فهي ليست خيال محض كما تقدّم.

وبذلك تفقد المدرسة الترابطية المبرّر الفلسفي لتوكيدها على مسألة التداعي في التصورات الذهنية والاحتكام إلى الحسّ دائماً وعدم الإعتماد على القواعد العقلية والوجدانية في هذا المجال.

1 ـــ هارتلي والمدرسة الترابطية:

ديويد هارتلي (1705 ـــ 1757) اشتغل بالطبّ ولم يترك المطالعات الفلسفية، وفي عام (1749) نشر كتابه «مشاهدات حول الإنسان» سعى فيه إلى ربط الحقائق المتعلّقة بعلم التشريح بالتصورات الفلسفية، وكذلك استفاد أيضاً من فيزياء نيوتن وخاصة في قانون المتعلّق بالإرتعاش وعمل الذبذبات لتوجيه الفعاليات العصبية والذهنية.

ويعتبر هارتلي مؤسّس المدرسة الترابطية، أو مذهب تداعي المعاني وقنّن قوانينه وحدّد معالمه بعد أن اقتبس أوّلياته من جون لوك وهيوم، وهو أوّل من ذهب إلى أنّ نظرية التداعي تصلح لتفسير جميع أنواع الفعاليات الذهنية، فقد سعى إلى تفسير قوّة الحافظة، والاستدلال، والإنفعال، والأعمال الإرادية وغير الإرادية، والرؤيا، واللغة، والصداقة والعداوة، وحتّى الميل الجنسي وميول اُخرى على أساس قوانين التداعي، وقد خصّص (99) فصلاً من كتابه بالمسائل المتعلّقة بعلم النفس، وذهب إلى أنّه لابدّ في تبيين مسائل من قبيل تشكّل العادات، وقدرتها، والنماذج

المقبولة في السلوك، والإرادة، وتعليم وتعلّم المناهج التدريسية، والأُمور المتعلّقة بالجانب العملي من سلوك الفرد من الأخذ بقوانين تداعي المعاني.

«حاول الارتباطيون، وهم علماء النفس التقدميون في القرن الثامن ومطع القرن التاسع عشر، أن يردّوا كلّ العمليات إلى عملية الإرتباط وحدها، فتخلّوا عن فكرة «هوبز» غير الكافية عن ثبوت الذكريات بالقصور الذاتي، وحاولوا أن يفسروها بربط العملية أو الفكرة مع الأُخرى، فإذا ارتبطت عمليتان في خبرة شخص، وكانت إحداهما قد أثارت بعد سبب خارجي، فانّها بدورها لابدّ أن تثير الأُخرى بحكم هذا الربط أو التداعي، وقد وجد الإرتباطيون من السهل أن يبيّنوا كيف انّ تتابع الأفكار في حلم اليقظة يمكن أن يستدعي بارتباطات مكوّنة من قبل بين الأفكار التي تظهر تباعاً، وأبعد من هذا، فهم يبيّنون أنّ رؤية الشيء إذا ارتبطت في الخبرة الشخصية باحساسه، يمكن أن تؤخذ دليلاً على وجود الشيء، كما بيّنوا كيف انّه بدلالات كهذه يمكن معرفة حجم الأشياء وبُعدها، وذهبوا إلى أنّ كثيراً من المخاوف والكراهات إنّما تتأصّل في الطفولة من ترابط أشياء أو أشخاص غير ضارّة بأشياء اُخرى تثير بطبعها الخوف أو الكره»(55).

قوانين التداعي:

سبق وان بحث أرسطو هذه المسألة في الجواب عن هذا السؤال: كيف يتمّ تصوير العلاقة بين (الف) و (باء) إذا كان (ألف) يذكّر الفرد بــ(باء)؟ فقال في الجواب بأنّ هذا الارتباط تارةً يكون «**المشابهة**»، واُخرى «**التضادّ**»، وثالثة «**المجاورة**»، وبذلك كان أرسطو أوّل من أشار إلى قوانين التداعي.

أمّا «بركلي» فقد أكّد على أصل «المجاورة» في تحليلاته الفلسفية للتصورات الذهنية، وخاصةً المجاورة الزمانية، فقال: «انّ الشيء الفيزياوي يحتمل أن لا يكون بأكثر من تراكم الإحساسات على صعيد الواقع التجريبي، والنتيجة، أنّ قدرة العادة تؤدّي إلى تداعي تلك الإحساسات في الذهن على التوالي، فالعالم التجريبي الخارجي هو حاصل جمع إحساساتنا».

أمّا هيوم فذهب إلى وجود قانونين نهائيين للتداعي: أحدهما المشابهة، والآخر المجاورة، سواء كانت زمانية، أو مكانية، كما أكّد على عامل المجاورة بالخصوص.

هارتلي يرى أنّ الأساس في قانون التداعي هو المجاورة، سواء كانت في زمن واحد، أو وقعت على التوالي، فهذا الوقوع لأحد المعنيين يؤدّي إلى تداعي الآخر إلى الذهن، ثمّ أنّ أصل «التكرار» هو الآخر ضروري في موضوع التداعي، وهذا الأمر يسري في مجالات اُخرى غير الذهن كالعواطف والإنفعالات، فعلى سبيل المثال، نرى أنّ الإنفعالات ما هي إلاّ تجارب من اللذّة والألم المتداعية عادةً مع بعض الإحساسات، وكذلك الحافظة، فهي نوع من التداعي الدقيق.

---

(55) مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية ــ د. علي زعيتر ــ ص105.

أمّا عن كيفية سريان التداعي في مقولة الإرتعاشات العصبية فانّ الإحساسات والإرتعاشات العصبية الحاصلة في أعضاء الحسّ والجهاز العصبي تقبل التقسيم إلى اللانهاية، وهذه الأجزاء اللامتناهية ترتبط فيما بينها بواسطة التداعي.

ويظهر أنّ التداعي أو الترابط الذهني هو أحد القوى والقابليات الذهنية، والناس تختلف في هذه القابلية كما في سائر القابليات الأُخرى، ولا يصحّ اعتبار التداعي عملاً إرادياً، وان كان استخدام الإرادة في الاستفادة الأفضل من هذه القابلية الذهنية لا يخلو من تأثير إيجابي، لأنّ الإنسان بإمكانه لدى معرفة قوانين هذا الإستعداد الفطري أن يتسرّع في تنضيج وتفعيل العوامل المؤثّرة في تحصيل النتائج المثمرة من التداعي، كما تستخدم حالياً أساليب مدروسة في تعليم اللغات والمدارس الإبتدائية على الخصوص مبتنية على أصل التداعي والترابط الذهني.

فمثلاً، لو أراد حفظ كلمة من لغة أجنبية، و لم يكن مطمئناً إلى ذاكرته، فانّه يسعى في إيجاد الربط بين اللفظ والمعنى لتلك المفردة المعيّنة أن يقيم علاقة وثيقة مع معنىً آخر يكون آنس للنفس، ويجعله واسطة لتداعي المعنى الأصل من تلك اللفظة.

ويعتبر هارتلي فيلسوفاً ثنوياً، أي أنّه يرى أنّ الإنسان له بعدان، مادي وغير مادي، ويعتقد أنّ البعد الجسماني للإنسان لابدّ وأن يدرس كما تدرس العلوم الطبيعية المادية، وبالنسبة إلى البعد الذهني فانّه جوهر غير مادي وتنسب إليه جميع الإحساسات والتصورات، واللّذات، والآلام، وأمثال ذلك. وفي الوقت نفسه يرى أنّ فعالية الذهن تقوم على أساس ميكانيكي.

كانت هذه خلاصة لرؤوس نقاط وملامح عن بداية تحرّك فاعل يتجه لإرساء علم خاص بمعرفة النفس وخاصة الفعاليات الذهنية والمسائل المرتبطة بالوعي والكيان المعرفي في الإنسان، وقد رسمت لنا المدرسة الإرتباطية صوراً أوّلية عن دراسات وتحقيقات في هذا المجال شكّلت منعطفاً هامّاً نحو اعتماد التجربة والنتائج المختبرية كأصل في موضوع معرفة النفس، وبذلك يمكن القول أنّ الفلاسفة الانجليز من بيكن، ولوك، وهيوم، وغيرهم من رجال المدرسة الترابطية في علم النفس هم الذين رسموا المنحى الجديد والمنهج الحديث لعلم النفس، وهيّؤوا الأرضية المناسبة لفصله عن الفلسفة فيما بعد.

مجمل آراء المدرسة الارتباطية

ومن مجمل نظريات الفلاسفة الارتباطيين يمكن استخلاص بعض النتائج المتعلقة بابحاثهم النفسية في استعراض اجمالي، فمن جهة رأينا أن ابحاثهم تنصب على التذكر والنشاط الذهني وتحليل الخبرة الشعورية وارجاعها الى الترابط، فكيف يتذكر الانسان؟ إنه يتذكر بسبب ارتباط الحوادث بعضها ببعض على طريقه تداعي الافكار، وبينما وضع أرسطو ثلاث مبادي، للترابط، اقتصر رجال هذه المدرسة على علاقة المشابهة والترابط الزماني، لأن كل اقتران مكاني لابد أن يقع في الزمان أيضاً، وبذلك فسروا أنواع المحبّة والكراهية والمخاوف وامثالها بقوانين الارتباط التي جعل رجال هذه المدرسة الانجليز منها اساساً لمذهبهم في دراسة النفس باعتبارها العمليات العقلية الوحيدة بعد الاحساس.

الانفعالات بدورها ليست الاّ مزيجاً من الاحساسات المؤلمة والمفرحة والمترابطة في وحدات بروابط خاصة.

وقد تطور المذهب الترابطي فيما بعد على ايدي رجال الترابطية الجديدة ولكن مفهوم الترابط فقد محوريته ومركزيته في مجمل دلابحاث النفسية، واضحى احد المفاهيم المقبولة في علم النفس بصورة عامة بعد أن دخلت مدارس ونظريات جديدة أقدر وأكثر مشمولاً في تفسير الظواهر النفسية، في الانسان. ومن جهة اخرى نرى ان الربطيون الجدد يعترفون بقانون العلية في المجال النفسي كما هو الحال في العلوم الطبيعية خلافاً لما وجدناه عن هيوم.

ولذا فهم يبدؤون من عملية تكوّن الروابط واسبابها، ثم يقيسون قوة الروابط بواسطة الاستدعاء المتأخر فهم يشرعوا من الاسباب والشرائط تيصلوا الى النتائج بينما لاحظنا أن الربطيين القدامى بدأوا من النتائج ليصلوا الى اسبابها والكشف عنها.

ويمكن أن نعدّ «ثورنويك» و«باخلوف» وامثالهما من الربطيين الجدد. وان كانت المدرسة السلوكية ـــ كما سيأتي ـــ قد اعتمدت على نتائج تحقيقاتهما في بناء اسس المذهب السلوكي، واعتبرتهما من علماء السلوكية.

وبالرغم من إنّ المدرسة الترابطية أو تداعي المعاني قد أصبحت قديمة، بل أقدم مدرسة في المجال النفساني، إلاّ انّ فكرة التداعي ما زالت حيّة وفاعلة في كثير من أبواب علم النفس التربوي، أو التعليمي كما سنرى.

* * *

(1)

القرن التاسع عشر وإستقلال علم النفس

يتميّز هذا القرن بالزيادة الملموسة في التوجّه إلى النمط التجريبي في علوم الفسيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، حتّى أفرز هذا المنهج التجريبي وضوح في المعالم والرؤى لدى العلماء والباحثين بعيداً عن منهج التأمّل والبرهان الجدلي الذي كان سائداً فيما سبق، حيث أخذ العلماء ومن جملتهم علماء النفس يوجهّون الأسئلة وعلامات الإستفهام إلى الظواهر الطبيعية والحيوية ويجرون التجارب والمشاهدات المختبرية للتأكّد من صحة الاقتراضات في هذا المجال والخروج بنتائج مقنعة ومطمئنة، فتمّ الكشف عن كثير من القضايا التي ترتبط بعلم النفس من قبيل كيفية الأبصار وسرعة الصوت والضوء والكشف عن الدورة الدموية وتأثير الهرمونات التي تفرزها الغدد الصمّ، وبعض فعاليّات المخ ودوره في السيطرة على الفعاليات والنشاطات الجسمية والذهنية وشبكة الأعصاب وسرعة التيار العصبي وما إلى ذلك.

وكان لهذا المنهج التجريبي ميزته على المنهج التأملي السابق بأنّه توصّل إلى اكتشاف حقائق علمية هامّة لا تقبل الردّ وخاصة في المجال الفسيولوجي حيث دعمها بالتجارب الكثيرة على الحيوان والإنسان، ممّا دفع ببعض الباحثين إلى الاستفادة من هذا المنهج الجديد في خدمة علم النفس بشكل خاص، فكان ان تولّد في أواخر هذا القرن أوّل مختبر للعلوم النفسانية في المانيا.

(2)

المدرسة التجريبية (المحتوى):

وكما كانت انجلترا في القرن السابق رائدة في الدراسات النفسية على مذهب المدرسة الترابطية، نجد أنّ المانيا في هذا القرن، أي القرن التاسع عشر سبقت انجلترا وسائر الدول الاوربية في المنهج التجريبي وتأسيس ثاني مدرسة نفسية باسم المدرسة التجريبية، أو مدرسة المحتوى «لاهتمامها بالمحتوى الذهني للفرد» أخذت على عاتقها دراسة النفس الإنسانية وقضايا السلوك والتعليم والتربية والإنفعالات والعواطف على أساس المنهج التجريبي الجديد، وأخذ رجال هذه المدرسة وهم من الألمان غالباً أمثال، فونت، وفخنر، وتيجنر، وغيرهم بالإستفادة من آراء ونظريات علماء الأحياء والفسلجة وخاصةً داروين، وأقاموا مذهباً جديداً في علم النفس يوازي في منهجه العلوم الطبيعية الأُخرى، وثمّ فصل علم النفس كلّياً عن الفلسفة وصارت له علائمه ومختبراته وعلماؤه ودراساته جنباً إلى جنب مع سائر العلوم الطبيعية الأُخرى.

ولابدّ للمزيد من التفاصيل عن المدرسة التجريبية هذه من استجلاء بعض الحقائق عن رجالها والدعامات الفكرية التي تقوم عليها، والنتائج التي أفرزتها في تحقيقاتها العلمية، ومجلوباتها على الصعيد العلمنفسي .. أمّا رجالات هذه المدرسة:

1 ــ هلم هلتز بــ(1821 ــ 1894):

هلم هلتز، من كبار علماء القرن التاسع عشر، وله أكبر عدد من التحقيقات في الفيزياء والفسلجة وعلم النفس، أي انّ علم النفس يأتي بالدرجة الثالثة من اهتماماته العلمية، ومع ذلك كانت لتحقيقاته في قياس الإنتقال العصبي في حاستي السمع والبصر أثر كبير ودور فاعل في تفعيل علم النفس التجريبي.

وقد كان يظنّ في السابق أنّ حركة الأعصاب آنية وفورية، أو على الأقل لا يمكن قياسها بالوسائل العلمية، فما كان من هلم هلتز إلاّ أن قام ولأوّل مرّة بقياس مقدار سرعة التحرّك العصبي، من خلال التجارب التي أقامها على الضفادع وتحريك عصب الحركة في قدم الضفدعة وقياس زمن الإثارة والحركة ونتيجة الحركة بدقّة بالغة، وكذلك الحال في الأعصاب الحسّية للإنسان وزمان الحركة الإنعكاسية للأعصاب، فقد قام بتجارب من هذا القبيل ودرس في تحقيقاته دورة كاملة للحركة العصبية من تحريك العضو الحسّي، إلى استجابة العضو الحركية.

وهذه الإثباتات في المجال العصبي استلزمت حقائق اُخرى على صعيد الفكر والحركة وانّه يمكن قياس الفاصلة بينهما وأنّ أحدهما يتّبع الآخر، لا أنّهما يحدثان في وقت واحد كما كان يتصوّر سابقاً.

أعمال هلم هلتز في مجال الرؤية والإبصار كان لها تأثير عميق في إيجاد علم النفس بالمنهج العملي التجريبي، وكذلك في نظريته حول رؤية الألوان التي طرحها لأوّل مرّة «توماس يونغ»، ثمّ تحقيقاته في مجال الأصوات وحاسة السمع وإدراك الموجات الصوتية البسيطة والمركبة، كلّ ذلك ترك آثاره العلمية على دراسات علم النفس فيما بعد في هذه المجالات.

2 ــ ارنس وبر: «1795 ــ 1878».

تركزت تحقيقات ارنست وبر على عمل الحواس، وخاصةً حاستي السمع والبصر، لقد أثّرت تجاربه الفسيولوجية الأبحاث النفسية المتعلقة بالمؤثرات الخارجية وكيفية الإستجابة الحسّية لها، بحيث زاد من ربط عجلة علم النفس بالعلوم الطبيعية، وأضعف إرتباطه بالفلسفة إلى حدّ كبير.

وكما رأينا في هلم هلتز، فانّ وبر لم يكن يهتمّ لمعطيات تجاربه من جانبها العلمنفسي (السيكولوجي)، بل بما لها من قيمة فسيولوجية، إلاّ انّ علماء النفس استفادوا كثيراً من تحقيقاته، لا سيّما المتعلّقة في التحقيق حول إشكالية إرتباط البدن والذهن، وكذلك بين المثير والإستجابة، فكانت لها وقعاً غير متوقّع في الوسط المعرفي والتجريبي آنذاك.

لقد كانت تحقيقات وبر تجريبية بتمام معنى الكلمة، وهذا ما فتح آفاقاً جديدة للباحثين في علم النفس وأكّد مقولة إمكانية الحصول على نتائج ومعطيات علمية مختبرية على الصعيد النفساني، فقد رصد وبر المثير أو المحرّك بدقّة

فكان يغيّره بشكل منظّم ويلاحظ آثاره المتنوعة في الإنفعالات النفسية والاستجابات العصبية، ويسجل النتائج المتحصلّة، ثمّ أضحت هذه التجارب المختبرية رافداً علمياً للباحثين لمواصلة هذا المنهج في التحقيق النفسي.

3 ــ جوستاف فخنر (1801 ــ 1887):

خلال سنوات مديدة كان فخنر منشغلاً بتحقيقاته الفلسفية، حيث تعمق فيه الشعور الديني وازداد حبّاً وتعلّقاً في معرفة الروح والنفس فأكبّ على معرفة الرابطة التي تربط بين الذهن (النفس) والبدن، وبالرغم من أنّه كان عالماً رياضياً وفيزياوياً، إلاّ انّ مسلكه الروحي جذبه إلى البحث الفلسفي عن الروح وما وراء الطبيعة، وقيل انّه تحوّل إلى هذا المسلك على أثر أزمة نفسية شديدة حدثت له عام 1839، فكان أنّ نشر أوّل كتاب فلسفي له عام 1851 تحدّث فيه عن سريان الشعور لدى الكائنات كافّة، فالأرض موجود حي ومدرك وهي اُمّنا، وانّ الروح لا تموت، وسعى بما اُوتي من ممارسة في العلوم الطبيعية إلى توضيح الرابطة بين الروح والمادّة، وبما أنّ المحرّك والمثير يكون عادةً من النور، الصوت، الوزن، وما شاكل ذلك وكلّها تدور في مدار المادّة، والإحساس في الإنسان والمتأثّر بهذه المثيرات الحسّية المادية من مقولة الروح أو يرتبط بها مباشرةً، فقبل كلّ شيء لابدّ من قياس مقدار الإحساس.

فكان من فخنر أن استفاد لذلك من تجارب «وبر» في هذا المجال، وكانت حصيلة تحقيقاته ودراساته في هذا المجال أن ذهب إلى انّ الروح والبدن وجهان لحقيقة واحدة في الأصل، فالروح تمثّل البعد الباطني للحقيقة، والبدن بعدها الظاهري، فهما كالدائرة في تحدّبها وتقعرّها، فهي مقعرّة من جانبها الداخلي، ومحدّبة من الخارج، وهما مرتبطان أشدّ الإرتباط، بل انّهما من زاوية أمر واحد.

وطبعاً، انّ شهرة فخنر ليست لأجل نظرياته الفلسفية، بل لتحقيقاته وتجاربه على الصعيد البدني النفسي، أي الجسمنفسي، فقد سعى إلى إثبات رؤاه الفلسفية بالمنهج التجريبي، ففي عام 1850 خطر في ذهن فخنر القانون الكمّي لاشكالية إرتباط الذهن والبدن، بين الإحساسات الذهنية والمحرّكات الجسمية الخارجية، بالشكل التالي: كلّ زيادة في شدّة المثير لا تستوجب زيادة بذلك المقدار على صعيد الإحساس، بل أنّ زيادة شدّة المحرّك والمثير لو كانت بصورة تصاعدية هندسية، فانّ شدّة الإحساس تكون بصورة تصاعدية عددية، مثلاً، إضافةً صوت جرس على جرس كان يدقّ قبلاً له تأثير على الاحساس أكثر من إضافة جرس إلى عشرة أجراس كانت تدقّ قبلاً، فعلى هذا الأساس لا تكون شدّة المحركات أو المثيرات مطلقة من هذه الجهة، بل ترتبط بمقدار الإحساس الموجود سابقاً.

بهذا البيان المبسّط والهام في الوقت نفسه من ناحية علمية خرج علماء النفس بنتيجة، وهي انّ مقدار الإحساس (أي الخصوصية الذهنية) تبتني على مقدار المثير (أي الخصوصيات الجسمانية والمادية)، فلذا، ومن أجل قياس مقدار التغيير، أو الزيادة الكمية في الإحساس يجب قياس مقدار التغيير أو مقدار زيادة المثير الخارجي، لأن أحدهما مبتن على الآخر، أو بعبارة اُخرى: انّ الإحساس مبتن على المحرّك الخارجي، وبهذا الترتيب أمكن ربط العالم المادي بالعالم الذهني من الناحية الكمية، وهدم الجدار الحائل بين الجسم والذهن بهذه المقولة.

وكان كشف فخنر هذا في إثبات وجود الإرتباط الكمّي بين شدّة المحرّك والإحساس يعدّ في ذلك الوسط العلمي بمثابة كشف قانون العتلات وسقوط الأجسام لجاليلو من حيث الأهمية والفوائد المترتبة عليه، حيث أدّى سعي فخنر إلى إمكانية قياس الذهن والفعاليات الذهنية لأوّل مرّة بعد أن كانت من المحالات.

وبالرغم من أنّ «وبر» قد سبق فخنر بعض الشيء في تحقيقاته التجريبية في هذا المجال، إلاّ أنّ المشكلات وتراكمات العمل وقعت على عاتق فخنر الذي أوضح إشكالية الإرتباط بين العالم المادي والروحي بشكل معادلات رياضية ضرورية في الدراسات النفسية.

ولا يخفى أنّ فخنر قد درس عند وبر فترة من الزمان، إلاّ أنّ أبحاثه امتدت إلى عالم ما وراء الطبيعة وأدّت إلى تثوير فكري في الوسط الفلسفي والفسيولوجي، وما زالت إثباتاته العلمية محل بحث وقبول لدى العلماء.

4 ــ ويلهلم فونت (1832 ــ 1920) والمدرسة التجريبية:

من خلال ما تقدّم في تصوير المسار المعرفي لعلم النفس لابدّ وان نصل إلى هذه النتيجة الحتمية المترتبة على المنهجية التجريبية لعلماء الغرب، وهي إستقلالية علم النفس عن الفلسفة، وتغيير المنهج التأمّلي والبرهاني العقلي في الفلسفة إلى التجريبي في دائرة العلوم النفسية، ولابدّ أن يصدع أحد العلماء بهذا الأمر، ويتحمّل عب التأسيس لهذا العلم، ولملمة المفردات المتناثرة ونتائج التجارب السالفة وصبّها في بوتقة واحدة في إطارها الجديد، وهو ما قام به «فونت» بتأسيسه أوّل مختبر للدراسات النفسية التجريبية في المانيا عام 1879 في مدينة لايبزيج، وهو أوّل معمل مزوّد بأجهزة خاصة لاجراء التجارب على الحواس المختلفة من سمع وبصر ولمس وكذلك على كيفية التذكّر والتعلّم والتفكير والإنتباه وقياس سرعة النبض والتنفّس في حالات الإنفعال، وخاصةً بعد أن أمكن قياس فعاليّة الذهن والشعور بتوسط فخنر، فمنذ ذلك الحين أمكن لعلم النفس أن يتبّوأ مكانه بين العلوم الطبيعية كعلم مستقل له موضوعاته ورجاله ومختبراته الخاصة، وتهيّأ لمدينة لايبزيج أن تقام فيها أوّل أكاديمية تتخصّص بدراسة هذا العلم بما توافد عليها من طلاب وهواة هذا العلم للإستفادة من اُستاذهم «فونت».

أمّا السبب في عدم نسبة هذا الفتح العلمي إلى فخنر مع إذعان المؤرخين في علم النفس إلى أهمية أبحاثه وتحقيقاته في تطوير وترشيد هذا العلم حتّى أنّ فونت نفسه قال: «إنّ عمل فخنر كان بداية المشروع في علم النفس التجريبي»، ولولا تجارب فخنر لكان من المستبعد جدّاً أن تقوم لعلم النفس ركائز علمية وإثباتات فكرية في ذلك الحين، إذاً، لماذا لم يذكر كمؤسّس لهذا العلم وباني دعائمه؟

الواقع انّه لابدّ من التمييز بين مقولة «الإبتكار» ومقولة «التأسيس»، فما قام به فخنر ومن سبقه في هذا المجال من إثباتات علمية وتجارب مضنية يدخل في مقولة الإبتكار والإكتشاف لمفردات متناثرة في موضوع العلم، فلم يكن فخنر بصدد تأسيس علم جديد في كشوفاته تلك، ولا أدعى ذلك، بل كان همّه إيجاد الرابطة بين العالم المادي والروحي والسعي لإثبات الوحدة المفهومية بين الذهن والبدن، وكذلك كانت الكشوفات والإبتكارات السابقة للعلماء الانجليز والالمان، أمّا عنوان التأسيس، فهو أن يقوم أحد العلماء بجميع الإبتكارات المتناثرة هذه وإفراغها في

إطار موضوعي واحد مع سبق إصرار وتفّهم لما يقوم به، أي مع علمه وإصراره على خلق أُطروحة متكاملة ومنسجمة تجمع بين النظريات السابقة والتجارب السالفة، وترميم النواقص وسدّ الثغرات والإعلان المداوم عن أُطروحته هذه، وهذا ما قام به فونت، عندما قال في بداية كتابه «علم النفس الفيزيولوجي» عام 1874: «ما أقوم به الآن من الإعلان لعموم الناس، إنّما هو محاولة لإبراز مدار جديد من العلم ..» وأيّد كتابه هذا على الصعيد التطبيقي بإنجازه أوّل معمل أسّسه لهذا الغرض.

5 ــ ادوارد تيجنر: «1867 ــ 1927»

ولد تيجنر في انجلترا، وعاش في امريكا، ويعتبر من أشهر رجال المدرسة التجريبية لعلم النفس، فبعد أن درس علم النفس مدّة سنتين في لا يبزيك على يد «فونت»، سافر امريكا وعمل فيها أُستاذاً لعلم النفس في جامعة آكسفورد، وأنشأ مختبراً لإجراء التجارب والفحوصات والتحقيقات العلمية في المجال النفسي ممّا أسهم كثيراً في تطوير الحركة العلمية التجريبية في هذا المجال، وألّف عدّة كتب ومقالات في صدد التعريف بهذا العلم الجديد والإشادة بالمدرسة التجريبية والدفاع عنها حتّى أنّه قيل في المذهب التجريبي انّه مذهب تيجنر. وبالرغم من نشوء مذاهب أُخرى في هذا العلم أكثر استيعاباً لمسائل العلم وأقوى حجّة، إلاّ أنّ المذهب التجريبي بقى حيّاً وفاعلاً ولو في الظاهر ما دام تيجنر على قيد الحياة، فلمّا مات ماتت معه المدرسة التجريبية وأحلت مكانها للمدرسة الوظيفية، والسلوكية، ومدرسة التحليل النفسي وغيرها.

موضوع علم النفس التجريبي وأهدافه:

لّما كان (فونت) يرى أنّ معلومات الإنسان حصيلة التجربة والمدركات الحسّية، كما هو الحال في النظرة الفلسفية المادية التي سادت الأوساط العلمية الغربية في ذلك الحين. فقد ذهب إلى أنّ موضوع هذا العلم الجديد يتمحور في «التجربة بلا واسطة» في مقابل موضوعات العلوم الطبيعية الأُخرى «التجربة مع الواسطة».

والمراد من التجربة بلا واسطة أو مع الواسطة، أنّ العلوم الطبيعية تدرس المفردات والموضوعات الخارجية بتوسط التراكمات الذهنية من التصورات السابقة والمحصولات الفكرية القبلية، كما هو الحال في علم الفيزياء والطبّ مثلاً، فهي تعتمد بالدرجة الأُولى على المخزون الذهني من ركام هائل من اللغات والتصورات المقتبسة من الخارج، كما لو رأينا سيارة سوداء، وحكمنا بأنّها سوداء، أو من النوع الفلاني، أو قيّمنا ثمنها وما شاكل ذلك، حيث تعتمد هذه المعلومات على تصورات مسبقة عن اللون والنوع والقيمة، أمّا لو فتحنا الباب وركبنا فيها، فالإحساس النفسي والإدراك الذهني لهذه التجربة لا يتوقّف على إدراكات ومعلومات مسبقة، بل هو إدراك آني وبدون واسطة.

وكذلك في الإحساس بوجع السن، فهو علم نفسي وبدون توسط تصورات مسبقة، بخلاف ما لو قال الشخص: انّني أشعر بوجع السن، فهنا نقف أمام تجربة مع الواسطة.

وهذا المعنى يتوافق مع مقولة الحكماء من تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، والمراد من العلم الحضوري ما يشعر فيه الإنسان بالمعلوم لذاته، أي يتّحد فيه العالم والمعلوم، فالعالم هو النفس والمعلوم هو النفس أيضاً كما في أشكالية اللذّة والألم والحالات الإنفعالية من الفرح والحزن والغضب وما شاكل ذلك. والعلم الحصولي بخلاف، أي علم الإنسان بالموضوعات الخارجية.

أمّا تيجنر، فلم يلتزم بهذا التحديد لموضوع علم النفس، أو بعبارة أُخرى، وضع الموضوع وهو التجربة في إطار آخر أكثر مقبولية من السابق، حيث ذهب إلى أنّ جميع العلوم لها موضوع واحد، وهو الجانب التجريبي من اتصال الإنسان بالعالم الخارجي، ولكن كلّ علم إنّما يدرس التجربة في بعد خاص وجهة معينة، وبصورة مستقلة عن إدراكاتنا الذهنية والنفسية: فالوزن يقاس بالغرام، والحرارة تقاس بالدرجة المئوية، والمساحة تقاس بالسانتيمتر وهكذا، ولا علاقة في كلّ هذه المقاييس بحالة المحقّق أو المجرّب النفسية، فهي مقادير ثابتة، ولا تتغيّر بتغيّر الحالة الذهنية أو النفسية للإنسان، سواء كان طفلاً أم بالغاً، سليماً أم سقيماً، جاهلاً أم عالماً، فالماء يغلي بدرجة مائة مئوية، ولا ربط له بالإنسان.

أمّا في العلوم النفسية فيختلف الحال كثيراً، لأنّه لّما كانت النفس تخضع لمتغيّرات بيئوية ومزاجية وفاقد لعنصر الثبات، فالأحكام التي يصدرها الذهن متغيرة كذلك، فالبطيخة ذات الكيلوين ثقيلة بالنسبة للطفل، وخفيفة للرجل النشيط، بل انّ الفرد الواحد يجد هذه المتغيرات في الحكم على الشيء الواحد عند اختلاف الظروف الموضوعية، فلو وضعنا عدد من الحصى يبلغ وزنها كيلو غراماً واحداً في علبة صغيرة أو كيساً لوجدنا لها ثقلاً معتداً به، أمّا لو وضعنا نفس هذه الحصوات في جعبة كبيرة، لما وجدنا لها وزناً يذكر، الساعة الموجودة في غرفة الانتظار بالقياس مع الساعة الموجودة في صالون السهرة، نلاحظ انّهما بالرغم من تساويهما من الناحية الفيزياوية في حساب الوقت وعدد الدقائق والساعات، ولكن في الدراسات النفسية نحكم بأنّ حركة العقارب في الأُولى أبطأ من الثانية، وهكذا.

فالزمان والمكان والوزن لها مقاييسها الثابتة في العلوم الطبيعية. أمّا في علم النفس فهي متغيّرة بتغيّر الحالات النفسية للأفراد.

ثمّ إنّ الإدراك والذهن موضوعان لعلم النفس، غاية الأمر أنّ الإدراك هو حاصل جمع التجارب الشخصية في لحظة معينة وآن واحد، والذهن هو حاصل جمع التجارب الشخصية المتراكمة طيلة فترة الحياة.

ولّما كانت أصدق الحقائق في عالم التجربة هي أنّ الواقع متغيّر دائماً، وكلّ شيء في حالة حركة مستقيمة فلا شيء ثابت إطلاقاً، فقد توصّل علماء النفس التجريبيون إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الأُمور الثابتة والمعاني غير المتغيّرة لا توجد إلاّ في عالم ما وراء الطبيعة، أمّا في عالمنا هذا، فكلّ جوهر متغيّر، سواء كان من الأُمور المادية أو الذهنية النفسية، والنتيجة هي أنّ الذهن يكون على هذا الأساس عبارة عن المجموع الكلّي للمتغيرات التي تعتمد على الجهاز العصبي، وهو إشارة إلى الموضوع المبحوث عنه في حالة تغيير وسيلان وحركة دائمية.

وبهذا يكون الإدراك قسماً من جريان الذهن وحركته، أي أنّه المجموع الكلّي للمتغيّرات الذهنية في الحال الحاضر والزمان الحال.

وفي الوقت الذي يكون الموضوع الأصل لعلم النفس هو الذهن، يكون الموضوع المباشر لهذا العلم هو الإدراك، وببيان أدقّ: انّنا لا يمكننا رصد إدراك واحد مرّتين، لأنّ حركة الذهن في سيلان وجريان وحركة دائبة، فلذا نحن نعلم بأنّ إدراكنا بالأمس لا يعود أبداً، ولكن مع ذلك يمكننا القول بأنّ لدينا علماً مستقلاً باسم علم النفس مثل سائر العلوم الطبيعية مع فارق الموضوع المتغيّر لهذا العلم.

أهداف علم النفس التجريبي:

ذكرت ثلاثة أهداف لعلم النفس التجريبي:

1 ــ تحليل عناصر الإدراك المتغيّرة إلى أوّلياتها الأصلية.

2 ــ بيان كيفية إتّصال هذه العناصر.

3 ــ تعيين قوانين هذا الإتّصال.

فالغاية من كلّ علم هي العثور على أجوبة للاستفهامات الكيفية، ثمّ معرفة الأسباب الكامنة وراء الظواهر المختلفة.

بالنسبة إلى علم النفس فالهدف منه هو تحليل وتجزئة التراكمات الذهنية إلى عناصرها البسيطة الأوّلية، ثمّ تأتي مرحلة تركيب هذه العناصر في تجارب كثيرة وتحت شرائط معينة، وبذلك يتمكّن عالم النفس من معرفة ماهية النظم والنسق المتوفر في هذه التراكيب الذهنية، ومعرفة قوانينها، مع التحفّظ بعض الشيء عن الأخير، أي انّنا بامكاننا تحصيل ركام هائل من المواصفات العلمية للمتغيرات الذهنية مثلاً عن تركيب الألوان والألحان وتأثيرها في النفس، إلاّ انّه من العسير أن نخرج بقانون علمي في المتغيرات الذهنية، كما في الفيزياء أو الكيمياء مثل قانون الجاذبية أو تركيب العناصر وتعميمه إلى جميع الحالات.

والحاصل هو أنّه وللوصول إلى الهدف النهائي وهو استخدام الأسلوب العلمي والتجريبي في علم النفس لابدّ من معرفة علل الظواهر النفسية والإجابة على الإستفهامات المتعلّقة بالأسباب والمسبّبات مضافاً إلى تحليل الظواهر وتفسيرها.

ولّما كان الهدف الأوّلي لعلم النفس معرفة علل الظواهر والمتغيّرات الذهنية، ولا يعقل أن تكون بعض محصولات الذهن علّة للبعض الآخر، لأنّنا نلاحظ حصول معلومات جديدة تماماً عند تغيّر المحيط، كأن نسافر إلى بلد لم نره من قبل، والمحصولات العصبية هي الأُخرى لا يمكن أن تكون علّة لمحصولات الذهن، فنصل إلى أصل التوازي بين النفس والبدن، وهذا يعني أنّ المتغيّرات المرتبطة بمحصولات الأعصاب والذهن تسير جنباً إلى جنب دون تدخّل أحدهما في الآخر إلاّ عن إرتباط دقيق بينهما، فهما وجهان وصورتان لتجربة واحدة، إلاّ أنّ أحدهما ليس علّة للآخر. وبهذا يتحقّق لنا العلم ببعض الشرائط في تكوين التصورات الذهنية لا تشخيص العلل لها.

أمّا المحصولات العصبية، أي مجلوبات الجهاز العصبي فترتبط مع الخارج بنظام العلّة والمعلول كسائر العلوم الطبيعية، وتخضع لمؤثرات خارج البدن، وليس كذلك المحصولات الذهنية، لأنّنا نعلم بعدم إنطباق الذهن على الحوادث الطبيعية التي تقع في الخارج(56).

والخلاصة، إنّ علم النفس في منظور رجال هذه المدرسة هو علم الشعور والوعي، أي تجاربنا الداخلية في مقابل الموضوعات الخارجية، ولذا يسمّى هذا المذهب في علم النفس بعلم النفس المحتوى أيضاً نظراً لاهتمامه بمحتويات الذهن والشعور وتجزئتها إلى عناصرها الأوّلية، فيرى تيجنر أن الهدف من هذا العلم هو تحليل محتويات الذهن، فمهمة عالم النفس هي القيام بتشريح الذهن كما في عمليات تشريح الجسد، وإكتشاف عناصره وأجزائه ومعرفة كيفية تركيبها والروابط الحاكمة عليها، والعناصر الأوّلية هي: الحواس، التصورات الذهنية، الإحساسات، والخطوة التالية هي معرفة كيفية تركب هذه العناصر مع بعضها لتشكيل العواطف والإنفعالات وسائر المحصولات الذهنية، والخطوة الثالثة هي معرفة القوانين الحاكمة عليها كما تقدّم، (ويلاحظ اختزال النفس الانسانية لدى هؤلاء العلماء في اطار الذهن فقط، وذلك لعدم ايمانهم بوجود الروح أو النفس المجردة)..

وبما أنّ المدرسة الوظيفية في علم النفس كانت قد بدأت تبسط سيطرتها على الأوساط العلمية وتدحض بذلك مباني مدرسة المحتوى، لذا فانّ تيجنر لم يأل جهداً في دعم وتقوية مذهبه النفسي وبيان أوجه الخلل في المدارس الجديدة ولكن دون فائدة تذكر، فقد كانت هذه المدرسة آيلة للأُفول والإضمحلال. إلاّ انّ تيجنر كان يؤكّد أنّ الأمل كبير في تداوم علم النفس بالاستمرار على المنهج الذي وضعه فونت. وعداه من المناهج والمذاهب النفسية ليس لها علاقة بعلم النفس مثل علم النفس الوظيفي والوراثي والفردي والتطبيقي والإحصائي وغيرها، لأنّنا قبل أن نعرف الذهن ومحتوياته لا نحصل على شيء باسم علم النفس.

امّا **منهجية العمل** والأسلوب الذي تراه هذه المدرسة في عملها للتوصل إلى النتائج العلمية في تحقيقاتها، فهو المنهج «**الاستبطاني**» بأن يتوجّه الفرد إلى ما يجري في داخله من تصورات وانفعالات، ويقوم العالم بتسجيل ما يعكسه الفرد عن عالمه الباطني من حالات نفسية مثل الغضب والحزن والمعاني المتداعية في الذهن، والخلاصة انّ الفرد في هذه الحالة ينكفي على نفسه ليصف كلّ ما يدور بخلده وخياله من إحساسات وعواطف وتصورات وغير ذلك، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن معها دراسة النفس الإنسانية حسب تصور فونت وأتباعه.

وليس هذا المنهج بالأمر اليسير، فلابدّ لمن يريد إجراء عملية الاستبطان على الأفراد من إجراء تمرينات مسبقة كثيرة تؤهله لتسجيل الإلقاءات ومعرفة نوعيتها وكيفية الحكم عليها وطريقة توجيه الأسئلة وغير ذلك، وأمّا متعلّقات الاستبطان فهي الإدراك، والتداعي، والحافظة، والحالات العاطفية، والتفكّر، والأهم من كلّ ذلك هو عنصر الإحساس.

---

(56) مذاهب علم النفس، مكتب التنيق بين الحوزة والجامعة، ج 1، ص 102 ــ 124.

فمثلاً، عندما يراد إقامة تجربة على عمل إحدى الحواس، يقوم المحقّق بإيراد مثير على أحد أعضاء الحواس، كضوء خاص، أو أمواج صوتية معينة، أو روائح مهيجة، أو مركب من نوعين أو أكثر من المثيرات ثمّ يطلب من الشخص المراد تجربته الإفضاء بإحساساته وتصوراته وخلجات نفسه إثر ذلك. وقد ذكر فونت لإجراء هذا المنهج قانوناً من أربع مواد:

1 ـــ أن يكون المشاهِد (المحقّق) عالماً بوقت إجراء التجربة وقادراً على إجرائها.

2 ـــ أن يكون المشاهَد (مَن يراد اختباره) مستعدّاً لذلك وفي حالة وعي تام.

3 ـــ أن يكون بالإمكان تكرار المشاهدة وإعادة التجربة.

4 ـــ أن تكون الظروف الموضوعية للتجربة قابلة للتغيّر كيما يتيسر دراسة المثيرات المتغيّرة بدقّة، أي يتمّ تغيير المثير أو المحرّك ودراسة التغييرات الحاصلة من جرّاء ذلك على الفرد.

ولذا تعتبر التجربة المختبرية عبارة عن المشاهدات المنفصلة والمتغيّرة والقابلة للتكرار، فكلّما كانت التجربة أكثر قبولاً للتكرار والمشاهدة كانت النتائج أفضل، وكلّما أمكن التغلّب على النقائص والعوامل المزاحمة والأجنبية تمّ تنفيذ عملية الاستبطان بشكل أفضل وأسهل.

تقييم المدرسة التجريبية:

لا شكّ أنّ فونت وتلامذته وضعوا بمدرستهم التجريبية هذه اللّبنات الأساسية لكافّة المدارس النفسية، ورسموا لعلم النفس الخطوط والمعالم الرئيسية بمختبراتهم وأساليبهم في البحث واستكناه الحقائق حول الذهن والإحساس ومجموعة التصورات الذهنية والإنفعالات النفسية بما جعل منها مادة أوّلية للدراسات البعدية لعلماء النفس، فحتّى بعد أُفول نجم هذه المدرسة ومنسوخيتها فانّ المدارس الأُخرى درجت في تحقيقاتها على ضوء القواعد والمرتكزات والأسلوب لمجلوبات فونت وتيجنر، وبطلان ونسخ مذهب معيّن لا يعني بطلان كلّ مفرداته العلمية ومجلوباته المعرفية، فمثلاً، بقي منهج الاستبطان كأحد روافد المركّب المعرفي لعلم النفس وان بطل المفهوم الإنحصاري به، وبقي الذهن وتصوراته كأحد أقطاب وأركان الشخصية وان تناولت المدارس الأُخرى في دراساتها محاور غير الذهن في رسم الشخصية، وعلى كلّ حال، أخذ علم النفس مكانه بين العلوم الأُخرى بجهود رجال مدرسة المحتوى هذه، ومن لايبزيك إنطلق تلامذة فونت لتأسيس مختبرات نفسية في امريكا وسائر الدول الأوربية، ونشطت الدراسات النفسية بسرعة عجيبة، فلم تمض أكثر من عشرين أو ثلاثين سنة حتّى كانت الجامعات الغربية تخرّج المئات والآلاف من علماء النفس، وأضحت معالم المدارس النفسية الأُمّ واضحة في منهجها ورؤاها ومختصاتها الفكرية.

إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه المدرسة في علم النفس قد ضمنت لها رصيد البقاء في الأوساط العلمية، بل سرعان ما تشعبت عنها مذاهب أُخرى أكثر حيوية وأوسع شمولية، واتخذت من المدرسة التجريبية غرضاً لسهامها ومرمى لنبالها فلم يكتب لها البقاء زمناً أطول، وأمّا ما يؤخذ على هذه المدرسة فأُمور كثيرة تتعلّق بالهدف والمنهج والنتائج المتحصلة من تحقيقاتها، فمنها:

1 ــ مسألة إنفصال هذا العلم عن الفلسفة والحاقه بالعلوم الطبيعية والتجريبية، والقول بالتقاطع التام والتباين الكامل بينهما كما أكّدت عليه هذه المدرسة النفسية والمدارس الاُخرى أيضاً، محلّ مناقشة وتأمل، فقد يكون هذا المعنى صحيحاً بالنسبة إلى العلوم الطبيعية لإختلاف المنهج والأهداف والموضوع، إذ أنّها عبارة عن قوانين مستقلّة عن فكر الإنسان وتصوراته الخاصّة، وقد تكون لبعض أبحاث علم النفس هذه الإستقلالية أيضاً كالإدراك الحسّي مثلاً، إلاّ أنّ الكثير من فصوله وأبوابه كمباحث الإدراك العقلي والعواطف والهدفية من الحياة والجبرية في السلوك و.. من المباحث التي لها ارتباط مباشر بالأبحاث الفلسفية.

وببيان آخر: أنّ النظرة الفلسفية للفرد عن الحياة والكون والوجود لها دخل كبير في كافة مفاصل حياته النفسية، وأساساً لا يمكن دراسة هذه المواضيع بعيداً عن الرؤية الميتافيزيقية للإنسان، وخاصةً بعد أن ثبت بالوجدان ومن خلال التحقيقات التجريبية وجود البعد الميتافزيقي في الإنسان على شكل غريزة العبادة والرغبة في الخلود وطلب حسن الذكر بعد الموت وأمثال ذلك، وهذه المطالب لابدّ في دراستها من سلوك المنهج العقلي الفلسفي لتساميها على التجربة كما هو واضح.

2 ــ هناك من أخذ على هذه المدرسة القول بتحليل وتفكيك الذهن إلى عناصره الأوّلية، أي النظرة الميكانيكية لمحتويات الذهن والإدراك بشكل عام، في حين أنّ هذا التفكيك قد يضيّع علينا المحتوى بالكامل، إنّ المحتوى الذهني والنفسي يؤخذ ككل لا يتجزّأ، ولو قمنا بعملية تفكيكه وتجزئته لأنعدم الأصل، كالماء عندما ينحل إلى عناصره الأوّلية من لهيدورجين والاوكسجين، يفقد خصائصه ومميزاته بالكامل، فمن شأن التجربة النفسية أن تؤخذ ككل ويتمّ دراستها بهذه الكيفية للخروج بالنتائج المطلوبة.

3 ــ إنّ قصر الموضوع لعلم النفس على الإدراك والذهن ومحصولاتهما اختزل علم النفس كثيراً، وجعله يتقوقع في دائرته الذهنية الواعية، ولازم ذلك خروج علم النفس الطفل، علم النفس الحيوان، علم النفس السريري (الأمراض النفسية) و.. عن دائرة موضوع علم النفس كما صرّح بذلك تيجنر نفسه حيث أكّد أنّ غرض علم النفس هو الإنسان الأبيض الراشد والمتحضّر.

4 ــ أشدّ ما واجهته مدرسة المحتوى من نقود هي الإشكاليات المتعلّقة بمنهج التحقيق الذي يعتمد على عملية الاستبطان في اكتشاف عناصر الوعي والإدراك والمحتوى الداخلي للإنسان.

وبالرغم من أنّ لهذا المنهج حسناته ومحلوباته الإيجابية على المستوى التجريبي من سهولة إجرائه من جهة، فهو لا يتطلّب شخصية معينة أو ثقافة عالية، ولا يتحدّد بمكان أو زمان أو ظروف معينة يصعب توفيرها، ومن جهة اُخرى قابليته للتنقيح المستمر للوصول إلى نتائج أفضل، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يكتنف بعض الإشكاليات تجعله دون المستوى المطلوب من حيث الاعتماد على معطياته العلمية، وأهمّ هذه الإشكاليات:

أ ــ بما أنّ الباحث والشيء المبحوث والذي يراد اختباره يتحدّان في عملية الاستبطان، فالشخص في هذه العملية يدرس نفسه وتصوراته، وببيان آخر: إنّ الأنا متحدة هنا مع الحالة النفسية، فلذا من العسير أن نخرج بملاحظات مطمئنة وموثوقة، لأنّ القوّة المخيلة وافرازات الإنفعالات والعواطف وعوامل اُخرى مثل الحياء وتوّقع

العقوبة، أو ميل الإنسان إلى التغاضي عن سلبياته وغيرها تتدخل في صياغة الخطاب النهائي، ولا يمكن الاطمئنان إلى موضوعية الأنا في تحليلها وإخبارها عن نفسها دائماً، وفي جميع الأفراد.

ب ـــ اختلاف نتائج الاستبطان بين المثقّف وغيره، والرجل والمرأة، والطفل والبالغ، والمريض والمعافى في التجارب المماثلة يجعل من الصعب الخروج بقانون كلّي يستوعب كافة الحالات.

ج ـــ إنّ النفس البشرية من العمق والتعقيد وتشابك الدوافع الشعورية واللاشعورية ما يجعلها شموسة على كلّ محاولات الاستبطان، فنحن لا نعرف أنفسنا بشكل دقيق وخاصة بعد اكتشاف عالم اللاشعور ودوره الفاعل في تسيير الفرد والتحكّم في طاقاته وخلجات نفسه، وحينئذ كيف يتسنّى لنا معرفة دقائق الأُمور وتفاصيل مجريات الأحداث الداخلية واستنطاقها وإبرازها إلى السطح؟ ولو فرض إمكانية ذلك بالتأمّل والتعمّق المستمرين، إلاّ انّ هذا المعنى لا يكاد يتوفّر عن عامة الناس الذين يميلون إلى السطحية وعدم النظر الدقيق والفاحص.

د ـــ ما ذكره «كانت» الألماني على هذا المنهج، وكذلك (إجوست كونت) قبله من أنّنا لو أردنا التأمّل في عمل الذهن ومشاهدة التجارب الذهنية حين وقوعها، فذلك يستلزم أن يتوقّف الذهن حينها، فلا يعدّ هناك شيء موجود للدراسة والمشاهدة، وإن لم يتوقّف الذهن فلا تتحقّق المشاهدة، فنحن نعلم أنّ التصورات الذهنية متغيّرة ومتحرّكة ولا تقف عند نقطة معينة ليمكن تصويرها وتركيز الأضواء عليها.

ومثل ذلك يقال عن حالات الإنفعال النفسي مثل الغضب والفزع الشديد والهياج التي تستوجب ملاحظتها ومعاينتها بواسطة الفرد نفسه من التريّث قليلاً والانتباه إلى الذات ممّا يفقد الإنفعال حرارته وطغيانه، فنخسر بذلك تصوير هذه الإنفعالات وهي في القمّة، وتأتي نتائج المشاهدة الباطنية غير متطابقة مع الحدث المقصود بالدراسة والتجربة.

اللهمّ إلاّ أن يقال: انّنا في هذه الصورة نعتمد على الحافظة لاسعافنا بما حصل من خلجات وتصورات وافرازات نفسية حال الإنفعال، ولكن قد تعكس لنا الحافظة بعض الشيء عن مدخولات النفس في تلك الحالة، وقد لا تسعفها الذاكرة في أغلب الأحيان، ويمحو الوعي والعودة إلى الذات ما طرأ من متغيرات لا تتواصل مع القراءة الواعية عن الذات.

ولهذه الأسباب، وكذلك ضرورة الاستبطان في الدراسات النفسية بحيث لا يمكن الاستغناء عنه، طرح «ريبو» الفرنسي (1839 ـــ 1916) منهج «الاستبطان الموضوعي» كيما يستوعب ميدان الاستبطان الطفل والمرأة والمريض وغيرهم، وتقوم نظرية ريبو على اللجوء إلى المقارنة، فيعمد في التجربة إلى تعطيل عامل من عوامل الظاهرة، فمثلاً قد يعطّل المرض العقلي عاملاً واحداً، ومن ثمّة تجوز المقارنة لنتبيّن الفرق بين المتغيّرات في المريض والسليم، ومن الفرق بين نفسيتهما تتبيّن دور هذا العامل المعطّل وأهميته في النفس.

إلاّ أنّه تقدّم أنّ العوامل النفسية تشكّل فيما بينها وحدة متجانسة، ومركباً يختلف في خصائصه وسماته عن عناصر تشكيله كما في المركبات الكيماوية، فلا يتسنّى للعوامل الأُخرى أن تلعب دورها في معزل عن بقية العوامل،

فهناك تداخل وتأثير متبادل بين الأجزاء من جهة، وبينها وبين الكلّ من جهة اُخرى، وقد يقوم عامل آخر بالنيابة عن ذلك العامل المفقود ويؤدّي دوره ويقوم بوظائفه الأصلية، فنفقد بذلك الدقّة في النتائج والمحصولات المعرفية.

5 ـــ بما أنّ رجال هذه المدرسة وخاصةً تيجنر يرون بأنّ الذهن والإدراك والنفس عبارةً عن شيء واحد، وهو مجموع التصورات الحاصلة طيلة فترة الحياة، والإختلاف بينها اعتباري، فهنا نواجه استفهامات متعدّدة منبثقة من هذه الرؤية، أهمّها: كيف يمكن توجيه بقاء الشخصية المستقلة للفرد مع كلّ هذه المتغيّرات الطارئة على الذهن؟ وكيف نشعر بوجداننا أنّ هناك نفس تفكّر وترغّب وتقع محلاً لكلّ هذه المتغيّرات، ولذا نقول: أنا اُفكّر، أنا أتألّم، أنا اُريد، و... فمن هو هذا الكيان الذي يقع محلاً لهذه الاُمور إذا كان الإنسان يعني الوعي المجرد فقط، أو محتويات الذهن المتراكمة؟ من الواضح أنّ الوعي والإدراك ومحتويات الذهن تحتاج إلى محلّ، وإلاّ فكيف نسبتُها إلى نفسي وقلت: إدراكي، ذهني، تصوّراتي ... ويتضح ذلك في الإحساس بالألم واللذّة وأمثالهما من الإنفعالات النفسية، فهناك أمران يحدثان في وقت واحد، وهما: نفس الألم الذي أحسّه في يدي أو رأسي، وتصوّري عن الألم والذي ينعكس في قولي: أنا متألّم، والتصورات الذهنية كلّها من هذا القبيل، أي الأمر الثاني.

وعلى أي حال، فالوجدان يقرّر وجود كيان موحّد ومستديم منذ الطفولة وحتّى آخر سنوات العمر يغاير ما يتراكم في الذهن من متغيّرات وحوادث سيّالة متقلّبة.

* * *

(3)
«المدرسة الوظيفية»

برزت هذه المدرسة أواخر القرن التاسع عشر على يد «جون ديوي» و«جيمز انجيل»، متحدّية مدرسة المحتوى في محاولة لترميم النواقص وإصلاح الإشكاليات التي كبّلت علم النفس من جرّاء تحجيم موضوعاته على الوعي والإدراك. فالتفاوت بين المدرسة التجريبية لفونت وأتباعه وبين هذه المدرسة كالفرق بين علم التشريح والفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، فعلم التشريح يهتمّ بمطالعة الأجزاء والعناصر التي يتركّب منها المجموع، في حين أنّ الفيزيولوجيا تهتمّ بمطالعة عمل ووظيفة كلّ عضو من الأعضاء لتعيين أهداف كلّ منها.

ويمكن القول بأنّ أُطروحة هذه المدرسة بالرغم من جذورها التاريخية التي سبقت مدرسة المحتوى إلاّ أنّ معالمها وأهدافها تكاد تمثّل اعتراضاً من كافّة الجوانب على فونت وتيجنر وتصورات مدرسة المحتوى التجريبية التي جعلت من محتويات الذهن الموضوع الأساس لعلم النفس الحديث، ولذا نجد أنّ المدرسة الوظيفية بدلاً من تفكيك محتويات الذهن واستكناه عناصره الأوّلية اهتمت بعمل الذهن ودوره في صياغة الحياة الفردية وتواؤمه مع المحيط. فما لبثت أن هيمنت على الأوساط العلمية في امريكا في العقد الأوّل من القرن العشرين بعد أن أزاحت رقيبتها تماماً من سوق الأفكار والنظريات النفسية.

وقبل استعراض رجالات هذه المدرسة وما قدّموه على بساط الأبحاث النفسية من مستجدات ومجلوبات علمية، نرى من الضروري الإشارة إلى الممهّدات المعرفية التي أعانت رجال هذه المدرسة في تحقيقاتهم ومنهجيّتهم، وأهمّها ورود شالرز دارون بنظريته في أصل الأنواع إلى محتدم الوسط العلمي، فقد طلع دارون بكتابه هذا قبل تأسيس مختبر فونت بعشرين عاماً، أي في عام (1859)، وخيّم بظلاله على مساحات واسعة من العلوم الطبيعية، ولم يكن علم النفس بمنأى عن التأثّر به، بل قلبت الكثير من الموازين الفلسفية والنفسية، وعملت على صياغة قوالب جديدة وأُطر متحرّكة وحشر علم النفس فيها وخاصة علم النفس الحيوان، وإزاحة الحواجز الموروثة بين الإنسان والحيوان وإبراز دور الوراثة وغير ذلك.

مجلوبات دارون «1809 ــ 1882»:

الفكرة الأساس للتكامل وهي أنّ الكائنات الحيّة تتغيّر بمرور الزمان لم تطرح لأوّل مرّة بوسيلة دارون، بل تضرب بجذورها التاريخية في حضارات ما قبل الميلاد، إلاّ أنّ الأبحاث العلمية في عصر النهضة تحرّكت للعثور على سندات ووثائق في عالم الطبيعة تعزّز من مكانة هذه النظرية، ومن مجموع هذه التحقيقات والدراسات كانت

النتيجة هي أنّ أشكال الحياة غير ثابتة، بل متغيّرة ومتبدلّة في الموارد التي تمّ استقصاؤها وإخضاعها للدراسات المختبرية، فقوى الظنّ بشمولية هذه الصياغة العلمية لجميع مفاصل الحياة في الطبيعة.

ولا يقتصر هذه التغيير والتحوّل على الصعيد النظري والفكري، بل شوهدت معالمه على صعيد الحياة اليومية للمجتمعات البشرية، فالمجتمعات الصناعية في حالة تحوّل وتطور دائمين، والهجرة مستمرة من الريف إلى المدن، والزيادة الكمية والكيفية في المدن الصغيرة والكبيرة، ورافق ذلك تحوّل في المفاهيم الحضارية والقيم الأخلاقية التي بقيت ثابتة نسبياً في القرون السالفة.

وبهذا كان التحوّل والتطور قد شمل جميع مرافق الحياة العصرية، ممّا أسهم في إيجاد الأرضية لقبول واحتضان مفهوم التكامل وتطور الأنواع، ومع ذلك بقيت المحاولة تنتظر الاسناد العلمي والشواهد الكافية لإثبات المدّعى، فكان إنتشار كتاب «أصل الأنواع» لدارون استجابة طبيعية لحاجة الأوساط العلمية الملحّة لإثباتات من هذا القبيل.

وتقوم رؤية دارون على اعتبار أنّ التغيّر في النوع الواحد من الأحياء عمل طبيعي ويخضع لقانون الوراثة، ثمّ أنّ الطبيعة تتدخّل في إنتخاب بعض الأفراد من ذلك النوع الذين لهم قابلية أفضل على التطابق مع المحيط والتحجير على غيرهم من الأفراد والتخلّص منهم، وكذلك كان يرى وجود تنازع دائمي للبقاء في الطبيعة ينتهي ببقاء الأصلح والأكثر قدرة على التوافق مع البيئة والمحيط.

لقد أثرت نظرية داروين كثيراً مجمل الأبحاث في علم النفس، فقد ذهبت نظرية التكامل إلى وجود إرتباط وثيق بين وظيفة الذهن عند الإنسان والحيوان، فالأدلّة التي أقامها داروين في كتاباته عن الإنسان وعلم النفس التي صدرت بعد أصل الأنواع تفيد بأنّ الإنسان يشترك نوعاً مع الحيوان في ماهيته الجسمية والفسيولوجية، وحتّى في عمل الذهن والسلوك والتصورات الذهنية هناك ارتباط وتشابه كبير بينهما، وعلى هذا الأساس تعرّضت مقولة ديكارت في الفصل بين الإنسان والحيوان في ماهيتهما لأوّل مرّة إلى صدمة عنيفة.

وبهذا الترتيب دخلت المختبرات النفسية مواضيع جديدة للدراسة والتجربة منها علم النفس الحيواني ومعطياته الكثيرة.

ومن تأثيرات دارون أنّه أوجد تغييراً في أهداف علم النفس بعد أن كان يقتصر في مدرسة المحتوى على دراسة الذهن وتفكيك عناصره ومحتوياته. وكذلك الاهتمام المتزايد بالاختلافات الفردية في النوع الواحد ودراسة مؤثرات عامل الوراثة على الصفات والسلوك وغير ذلك.

بعد هذه المقدمة المقتضبة، نعود إلى استعراض المرموقين في هذه المدرسة النفسية والذين كان لهم دور فاعل في دفع عجلة علم النفس المعاصر ورصف اللبنات الفوقية على الأُسس والمرتكزات الجديدة:

جان ديوي: «1859 ـ 1952»

نختار من رجال هذه المدرسة اثنين من مؤسّسيها وهما جان ديوي، وجيمز آنجيل، وان كان لابدّ من الإشارة إلى تأثير وليم جيمس في إرساء أُسس هذا المذهب النفساني حتّى أنّ ديوي كان متأثّراً بشدّة بأفكار ونظريات وليم

جيمس، إلاّ أنّه لا يعتبر من رجال هذه المدرسة، وقد اعتزل علم النفس في أواخر عمره، وكان يقول عنه أنّه من توضيح الواضحات.

وكان جون ديوي وآنجيل قد بدءا العمل سوية في جامعة شيكاغو الامريكية عام 1894، فكانت لأبحاثهما المشتركة تأثير مضاعف في إيجاد تيار جديد في علم النفس سمّي فيما بعد بالتيار الوظيفي.

وبالرغم من أنّ أوّليات هذا النمط من التفكير بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلاّ أنّ مقالة ديوي عام 1896 تعتبر نقطة عطف في تاريخ تأسيس هذا العلم رسماً، وقد حمل في مقالته المسمّاة «مفهوم القوس الإنعكاسي في علم النفس» على آليات العمل في المدرسة السلوكية وهاجم حصر سلوك الإنسان في المثير والاستجابة وأنّ السلوك الإنساني يفقد حينئذ معناه نهائياً، ولذا لا يصحّ دراسة السلوك من جهة تركيبه وميكانيكية عمله، بل انّ الأفضل دراسته في إطار معانيه ومدى إنطباقه مع المحيط، وبهذا يرى أنّ موضوع علم النفس يكمن في مطالعة كلّ التشكيلة بالنسبة لارتباطها مع المحيط.

ومن جهة اُخرى كان ديوي شديد التأثّر بنظرية التكامل وبنى فلسفته على أساس التغيير الاجتماعي، ودعى إلى التوجّه إلى مطالعة المفهوم الوظيفي للحياة العقلية، لأنّه لا يرى الذهن جهازاً مغلقاً، بل أداة للتأثير على الموضوعات الخارجية، فليس الذهن مجموع حالات وتصورات متراكمة، بل هو وظيفة، فلذا كان من الأفضل دراسة عمل الذهن ووظيفة التفكير بدلاً من الكلام عن نفس الذهن والفكر.

وكان ديوي فيلسوفاً قبل أن يكون عالماً نفسانياً، وقد أكّد في فلسفته على التوافق مع المحيط على الصعيد الجسماني والأخلاقي، والاجتماعي، والاهتمام بكيفية التفكّر والتعلّم كأفضل وسيلة للبقاء المتفاعل مع البيئة، فكان يعتقد أنّ الإدراك والعمل ضروريان للبقاء والتطوّر، وهما في حالة تغيير مستمر كما هو الحال في التحوّل الدائم في الإنسان والطبيعة والمجتمع.

جيمز رولاند آنجيل: «1869 ـ 1949»

بعد سنة من ذهاب ديوي إلى جامعة شيكاغو بعنوان رئيس قسم الفلسفة هناك، استلم آنجيل كرسي التدريس للعلوم النفسية في جامعة ميشيجان بعد أن كان تلميذاً لديوي، واستلم إدارة اُمور المختبر في تلك الجامعة، ثمّ عمل مع ديوي في جامعة شيكاغو وساعدهما ذلك في وضع اللبنات الأساسية لرؤية جديدة ومتكاملة عن علم النفس، فكان آنجيل محور الفعاليّات والنشاطات والناطق الرسمي باسم هذه المدرسة التي غطّت مساحات كبيرة من المناخ العلمي في امريكا، وأصدر كتابه عام «1904» الذي يحمل في طيّاته أفكار ورؤى المدرسة الوظيفية، وأوضح فيه الاُصول والأهداف الأساسية لهذه المدرسة، واستفاد من سلبيات مدرسة المحتوى لفونت وأتباعه، فلم يذهب إلى الجمود في الموضوع، أو الجزمية في النظريات، بل أكّد على قابلية الإنعطاف والتغيير في آراء هذه المدرسة، وكذلك لم يذهب إلى قطع الروابط بين علم النفس والفلسفة.

أُصول المدرسة الوظيفية:

بعد هذه الإشارة المفيدة في استشراف معالم هذه المدرسة، نستعرض بعض النقاط المهمة في مقومات وأُصول المدرسة الوظيفية:

1 ـــ الموضوع الأصل

لعلم النفس الوظيفي عبارة عن النشاطات والأعمال، أو وظائف الذهن على مستوى التطبيق والعمل، فليس الهدف هو معرفة محتويات الذهن، بل عمليات الذهن، ومطالعة الفعاليات الذهنية، وتأثيراتها على السلوك.

ويرى آنجيل انّ موضوع علم النفس الوظيفي لابدّ أن يتمحور في ثلاثة محاور أصلية:

الف ـــ علم النفس الوظيفي يكرّس أبحاثه في أعمال الذهن ويسعى للكشف عن كيفية عمل المحصولات الفكرية في مقابل دراسة محتويات الذهن في موضوع علم النفس التجريبي.

ب ـــ علم النفس الوظيفي عبارة عن استكناه وظائف الذهن ودراسة الفوائد المترتبة عليه، واستخدامها في غايات وأهداف مناسبة، أي توسيطها بين الحاجات النفسية للفرد ومتطلّبات البيئة والمحيط. فعلى هذا، لا يدرس علم النفس الوظيفي الظواهر النفسية بعنوانها المستقل والمتروي عن أرض الواقع، بل كعامل فاعل وفي حالة تطوّر، ممّا يضمن للكائن الحي البقاء التجانس مع المحيط.

ج ـــ يهتمّ علم النفس الوظيفي بمجموعة الروابط المتحرّكة بين الفرد والمحيط وكذلك يستوعب في دراساته جميع النشاطات الذهنية والجسمية.

وهذا التفصيل في مواضيع علم النفس الوظيفي جاء بعد استقرار هذا المنهج كمدرسة مستقلّة لها معالمها وأُصولها، ففي البداية كان موضوع الدراسات لهذه المدرسة يرتبط بمطالعة الفعاليات الذهنية، ويشمل اصطلاح «الفعاليات الذهنية» مواضيع عديدة من الإدراك، الحافظة التخيّل، الإستدلال، الإحساسات، الحكم، الإرادة وأمثال ذلك.

وعلى هذا الأساس، فانّ كلّ عمل ذهني يرتبط بشكل مباشر بالتجارب الهادفة إلى التواؤم الأفضل مع المحيط الخارجي، ولذا لابدّ من دراسته في ثلاثة مجالات: في معنى التطابق والتواؤم مع المحيط، والإعتماد في ذلك على التجارب القبلية، وقابلية التأثير على الفعاليات المستقبلية والإستفادة من التجارب في رسم السلوكيات البعديّة.

2 ـــ المنهج العملي:

يعتمد علم النفس الوظيفي بالدرجة الأُولى على منهج الاستبطان، إلاّ أنّه لا يقتصر في مكشوفاته وتحقيقاته على الاستبطان خاصة بعد أن تعرّض هذا المنهج لردود مختلفة أضعفت موقف المدرسة التجريبية لاعتمادها الكامل على

هذا الأسلوب غير الدقيق، فكان أن أضافت هذه المدرسة إلى الاستبطان أسلوب المشاهدات الموضوعية، والتجارب المختبرية، المنهج التطبيقي والثقافي وغير ذلك.

أمّا اختلاف المشاهدة الموضوعية عن المشاهدة الباطنية (أي الاستبطان) فتتجلّى في مشاهدة أعمال الآخرين والحكم عليها مثل الأعمال الصادرة من الطفل والمجنون والحيوان، أو المصابين بردود فعل شديدة، وبذلك يمكن التوسّع في دراسة مفردات لا ينالها الاستبطان، ويضاف إليهما المنهج التطبيقي الذي يصرّ جيمر على استخدامه لمعرفة التغيّرات الحاصلة في الحياة النفسية.

أمّا التجارب المختبرية فتعتبر مكمّلة للمشاهدة الموضوعية، حيث تخضع أعمال الذهن في كلّ تجربة إلى المشاهدة تحت شرائط وظروف مختلفة، ويتمّ ضبط المشاهدات وتدوين الملاحظات بدقّة، ولا يلزم أن تكون التجربة بوسائل معقّدة، بل قد تكون بآليات بسيطة وساذجة أيضاً كما في التمرينات التي تجري على الحافظة، أو التي يراد منها معرفة مستوى الذكاء عند الأفراد أو غيره من الفروق الفردية والتي لا تدخل في دائرة الاستبطان.

* * *

تقييم المدرسة الوظيفية:

لقد كان تأثير هذه المدرسة على مجمل التيارات والأُطروحات النفسية كبيراً جدّاً، وخاصة بعد أن استطاعت كسر طوق الجمود والتقوقع على محتويات الذهن للتجريبيين، ووسعت من دائرة مواضيع علم النفس وغيّرت مجرى الدراسات النفسية من المدرسة التجريبية الضيّقة إلى معرفة فعاليات الذهن والأعصاب وإقحام علم النفس في مسارب جديدة بعد أن كان يعيش فصاماً شديداً بين النظر والعمل.

ومضافاً إلى ذلك لابدّ من التنويه على جهود رجال هذه المدرسة لاكتشاف فضاءات جديدة يغور من خلالها علم النفس في وقائع الحياة ويتواءم مع متطلّبات العصر، وذلك باتخاذهم دينامية متحرّكة على أساس من نظرية التطور والتكامل الفردي والاجتماعي، وكذلك ومن خلال تعريفهم الواسع لعلم النفس استطاع علماء النفس الوظيفيون إخراج علم النفس من قوقعة دائرة الذهن ليستوعب علم النفس الحيواني، ومطالعة الأطفال وسلوكياتهم والأشخاص المتخلّفين ذهنياً والمجانين، وأوجد فرصاً لعلماء النفس لتكميل معلوماتهم بأن فتح لهم أبواب ومناهج أُخرى للدراسة والتحقيق في وظائف الأعضاء مثل مقاييس الذكاء، وفهارس الأسئلة والأجوبة، وأساليب المشاهدات الموضوعية وأمثال ذلك.

ومن نافلة القول أنّ الفضل في تأسيس هذه المدرسة لا يعود إلى رجالها مباشرة، بل إلى اتباع المدرسة التجريبية وخاصة تيجنر الذي ما فتأ يحارب كلّ جديد ويدحض كلّ محاولة لتطوير علم النفس حتّى أنّه هو الذي أعطاها هذا الإسم وحدّد معالمها ورجالها من خلال كتبه ومقالاته التي كتبها في الردّ على المعترضين، ولهذا السبب لا ينحصر رجال هذه المدرسة بعدد محدود من علماء النفس في تلك الحقبة الزمنية، بل أنّ كلّ من رفض تحجيم علم النفس

بمدرسة المحتوى وساهم في تطويره وفتح آفاق جديدة للدراسات النفسية إنضمّ بشكل أو بآخر إلى المدرسة الوظيفية، لأنّ تيجنر تحدّاهم جميعاً، وجعلهم في دائرة واحدة وهي دائرة القول بالوظيفية والإهتمام بالعمل بدل المحتوى، ولا زالت مناهج وآراء رجال هذه المدرسة فاعلة ومحترمة وإن خرجت من إطارها الإسمي لتذوب في مذاهب ومدارس جديدة اُخرى وذلك لماهيتها المتحرّكة والمتغيّرة ورفضها للجزميات والقطعيات في مواقفها المعرفية.

أمّا الملاحظات الواردة على هذا المسار الفكري لعلم النفس:

أوّلاً: بالرغم من أنّ إقحام نظرية دارون التكاملية في علم النفس واحتواء العنصر الحيواني كمادّة مختبرية لاجراء الفحوصات والتجارب في ميادين فسيولوجية ونفسية مختلفة لا يخلو من فوائد علمية، إلاّ أنّ سلبياته على المدى البعيد أكثر من إيجابياته، وإثمه أكبر من نفعه، فلم يقتصر الأمر على مشابهة الحيوان للإنسان في المجال البدني بكلّ ما يختزنه من غرائز وأعصاب وغدد صماء ومخ وقوانين وراثة وغيرها من أوجه الشبه بينهما والإستفادة الفاعلة من افرازات كلّ منها في رصف اللبنات الفوقية للدراسات النفسجسدية للإنسان، بل تعدّاها إلى إهباط المستوى الإنساني النفسي إلى مستوى الحيوان، فأفرز واقعاً متخماً بالتناقضات، وأحدث خللاً كبيراً في المنظومة الفكرية لعلم النفس، فمن جهة يشهد الإنسان بوجدانه أنّه غير الحيوان، وانّ روحه وفكره وطموحاته لا تكاد تماثل الحيوانات بشكل من الأشكال، ولكن من جهة اُخرى يوحي إليه علماء النفس بانّك حيوان ومن نسل حيوان دون أي فرق سوى في بعض التعقيدات الوظيفية للمخ والميول الاجتماعية، فكان أن غرسوا فيه مشروعية الانحطاط والتسافل، وأطّروها باطار علمي حديث.

المدرسة التجريبية نزلت بالمستوى الإنساني دركة، وهي أنّها فصلته عن ما وراء الطبيعة بعد أن أكّدت فصل علم النفس عن الفلسفة، وبذلك خسر الإنسان النظر إلى رحاب الروح الفسيحة وأكبّ على دراسة بعده المادي فقط، إلاّ انّها وقفت به عند حدّه الإنساني ولم تنزل به بأكثر من هذا، وقد تقدّم أن فونت كان يؤيد الثنوية في الإنسان، أي يقرّر وجود بعدين: النفس والبدن في الإنسان، بينما لا يوجد شيء من هذا القبيل لدى الحيوان، وببيان آخر، إنّ الفلسفة الديكارتية كانت لا تزال مهيمنة على الوسط العلمي حينذاك.

وجاءت المدرسة الوظيفية وهبطت به دركة اُخرى عندما قرنته مع الحيوان وأدخلت نظرية دارون في الفسيولوجيا إلى علم النفس ولم تتوقف عند المماثلة البدنية فحسب، بل اختزلت نفس الإنسان أيضاً إلى بعده الحيواني، فتمخّض هذا الهبوط القيمي عن تهميش المثل الأخلاقية، وتزييغ الحقائق الإنسانية، وإفقار شديد للروح بعد تفريغها من محتواها الغيبي، وخمود جذوة الإيمان، وما ينجم عن ذلك من سلوكيات متسافلة تبعثر طاقات الإنسان في مشاغل متدنّية ولذّات رخيصة.

ثانياً: ذهب أصحاب هذه المدرسة بالنسبة لفعاليات الذهن وماهية الإدراك إلى انّ الإدراكات الذهنية في حالة تغيير مستمر، فيقول جيمس(57): إنّ الإدراك تيار متغيّر دائماً، ولذا لا يستطيع أحد أن يتلبّس في حالة أو فكرة واحدة مرّتين، فالإدراك في حالة تراكم دائمي لا إعادة وتكرار.

ونلاحظ على ذلك أنّ الإدراك الذهني كأصل أوّلي في حالة ثبات، فما أدركناه لا تناله يد التغيير والتبدّل، فعندما ندرك قضية أن أرسطو تلميذ إفلاطون، أو أنّ الأرض تدور حول الشمس وأمثال ذلك، فهذه المدركات ثابتة لأنّها تحكي عن قضية خارجية قد وقعت في إطار زماني معيّن، وما يستفاد من كلام جيمس ومذهبه هو النسبية في الحقائق الموضوعية، وقد أثبت الفلاسفة المسلمون بطلان هذه النسبية في كتبهم المفصّلة، فالتكامل في الإدراك والتصورات الذهنية بمعنى الزيادة الكميّة، أو تصحيح التصورات السالفة المستقرّة في الذهن، لا انّها في حالة تغيّر، لأنّ الإنسان قد يزداد خبرة يوماً بعد آخر عن موضوع معيّن وظاهرة خاصة، ولكن لا يصحّ القول بأنّ الإدراك الماضي في حالة تغيّر، وحتّى بعد إنكشاف الخطأ، فمع ذلك فالتصور الذهني يبقى على حاله، فلو تصوّرت خطاً مستقيماً بطول متر واحد، ثمّ قمت بتقسيم هذا الخط إلى عدّة أقسام، ففي الحقيقة أنّ ذلك الخطّ المستقيم يبقى على حاله، وقد قام الذهن باختراع خطّ آخر وقسّمه إلى أقسام، والشاهد على ذلك بقاء ذلك الخطّ المستقيم في الحافظة، إلاّ أنّ الذهن يقوم بعد ذلك بوصل الأجزاء المقطّعة.

ولو سلّمنا في هذا المورد وأشباهه أنّ الذهن يقوم مرّة اُخرى باختراع خطّ مستقيم آخر غير الأوّل ويفرضه أنّه الأوّل، وهكذا تتجدّد التصورات الذهنية بصورة مستمرة ولا تبقى على حال، إلاّ انّ ذلك لا يتواءم والقضايا التاريخية التي أدركها الذهن كالمثال الأوّل (أرسطو تلميذ إفلاطون) فهي تأبى عن التغيير كما هو واضح.

ثالثاً: بالنسبة لموضوع علم النفس الوظيفي، وتفصيل آنجيل لهذا الموضوع إلى ثلاثة محاور، لابدّ من القول بأنّه لا ينبغي المبالغة في دور المحيط والبيئة وتناسي دور الوراثة والإرادة الحرّة للإنسان، فما ذكر آنجيل من التركيز على مجموعة الروابط المتحرّكة بين الفرد والمحيط، وهو المحور الثالث لموضوع علم النفس الوظيفي أضحى فيما بعد موضوعاً للمدرسة السلوكية في دراساتها عن خضوع سلوك الإنسان إلى قانون المثير والاستجابة وآلية المؤثرات الخارجية، وكذلك لا يصحّ الإفراط في الإهتمام الكلّي بتوافق الفرد مع المحيط وأنّه الغاية النهائية للبقاء وإدامة الحياة، فالأنبياء (عليهم السلام)والمصلحون بل حتّى زعماء النهضات الاجتماعية الكبرى ثاروا على المحيط ورفضوا الانصياع على متطلّبات الواقع الإجتماعي، وتمكّنوا من تقويم مسار البشرية وإصلاح صيغ الخلل في حلقات التطور الزمني، فما ورد من ضرورة التلاؤم مع المحيط في النظرية الداروينية وانتخاب الأصلح لا يجري بحذافيره في المجتمعات الإنسانية، فلابدّ للإنسان إلى جانب التلاؤم مع المحيط، التلاؤم قبل ذلك مع الفطرة والثوابت الوجدانية والقيم الأخلاقية والقراءة الواعية لمتطلّبات الفطرة التي يمتاز بها الإنسان عن الحيوان، ولذا لا ينكر أحد دور المعتقدات والمثل

---

(57) فيلسوف امريكي يعتبر من رجال المدرسة الوظيفية وان لم ينتسب إليها رسمياً، إلاّ أنّ أفكاره ونظرياته في النفس الإنسانية تعتبر من مرتكزات علم النفس الوظيفي.

الإنسانية في تحريك الدوافع الداخلية باتجاه رسم الشخصية الحضارية للفرد وصياغة هويته الثقافية حتّى لو تقاطعت مع الواقع الفعلي في الخارج.

رابعاً: لا يخفى أنّ التركيز على دور فعالية الذهن في اطاره الواعي يحرم علم النفس من عوامل هامّة مترسبة في اللاشعور، ويهمّش دور العقد النفسية والإفرازات الهرمونية للغدد وعوامل الوراثة في تحديد السلوك الفردي وصياغته كما أكّدت ذلك مدرسة التحليل النفسي لفرويد. ومع أنّ روّاد هذه المدرسة لم يكونوا يجهلون دور الوراثة والصفات الوراثية، إلاّ أنّ دراستهم للإنسان والنفس لم تكن تأخذ بنظر الاعتبار سوى ما يدور في الوعي والإدراك الذهني لمتغيّرات المحيط ومؤثرات الخارج.

* * *

الفصل السادس

«القرن 20»

- مدرسة التحليل النفسي
- المدرسة السلوكية
- مدرسة الجشتلت

(4)
«مدرسة التحليل النفسي»

ثالث مدرسة من المدارس النفسية هي مدرسة فرويد للتحليل النفسي .. ولا شكّ أنّ نظرية فرويد كان لها من الصدى الواسع في الأوساط العلمية والاجتماعية ما لم يحالف سائر المدارس الأُخرى، والمؤيدون لها لا يقلّون عن الرافضين والمعترضين عليها، ولكن تختلف طبقة كلّ منهما، فالوسط المتديّن يغلب عليه التذمّر والإمتعاض منها تحت ضغط العقيدة والقيم الأخلاقية، بخلاف غيرهم من المتغرّبين والمتحلّلين خلقياً، فهم أشدّ المتحمسّين لها، امّا في المناخ العلمي فالعقلانية وتجنّب البتّ الانفعالي في الحكم وغربلة المحصول الكلّي لفرز الغثّ من السمين هي السائدة.

في البداية لم يكن لنظريات هذه المدرسة محلّ من الإعراب بين سائر المدارس الأُخرى سوى حصّة ضئيلة من أروقة المستشفيات للأمراض العصبية والعقلية، فقد نشأت هذه المدرسة بين المرضى النفسيين وأسرّة المستشفى، لا في صفوف الجامعات ومختبراتها كما هو حال المدارس النفسية الأُخرى; وقد أيّدها في البداية الأطباء في الأمراض العصبية والنفسية بعنوان أسلوب عملي لعلاج بعض أمراض الهستيريا والاضطراب النفسي والكآبة المزمنة، وكان الموضوع في البداية يقتصر على معرفة الدافع وتركيب الشخصية، والهدف من التحليل النفسي كمنهج علاجي لم يطرح في مقابل النظريات المتكاملة للمدارس الأُخرى، ولكن مع توسّع الأطروحة وشمولها لبقيّة مفاصل الشخصية وتعميم النتائج والكشوفات إلى الاصحاء من الناس بدأ نجم فرويد يلمع في الأجواء الاوربية من خلال اطروحاته الجديدة عن عالم اللاشعور، وتفسير الرؤيا وأركان الشخصية للفرد، وخاصة نظريته الجنسية المضادة للقيم الدينية والأخلاقية حيث وجدت أرضاً خصبة في قلوب الفتيان والفتيات، وعثر الاتجاه المنفلت على أداة إعلامية ساحرة لتوجيه الضربة القاضية إلى فلول الالتزام الديني والخلقي في الغرب، فكان أن غطّت هذه النظرية مساحات واسعة من الأبعاد المعرفية والهوية الثقافية للفرد، كالأدب، والفنّ، والتعليم والتربية، وعلم الاجتماع، والأخلاق، و..

والأمر الذي جعل من هذه النظرية تقف في مصاف التحدّي لبقية المدارس النفسية أنّ هاتيك المدارس كانت تؤكّد على دور الوعي والسلوك الهادف للفرد وأنّ الإنسان هو الذي يتحكّم في أفعاله وتصوراته. بينما وجّه فرويد ضربة قاصمة لهذا الاطار المعرفي ونسفه من الأساس كما سنرى في استعراضنا لرجال هذه المدرسة والمتغيرات الذي أحدثها كلّ واحد منهم فيها:

1 ــ زيجموند فرويد: «1856 ــ 1939»

ولد فرويد في فرايبورغ النمساوية عام 1856 ـــ وعاش طيلة حياته في فينّا عاصمة النمسا ما عدا أعواماً قلائل من طفولته وقبيل وفاته حيث لجأ إلى انجلترا هرباً من الجيش النازي الذي احتلّ النمسا، وبقي في لندن حتّى توفّي فيها، وقد تأثّر في حياته الطويلة والمليئة بالنشاط والجهد والتأليف المتواصل بعدّة أُمور كان لها تأثير بالغ في مسيرة حياته، منها صدور كتاب «أصل الأنواع» لداروِن الذي يتيح للباحث دراسة الإنسان من خلال طبيعته الحيوانية وبمعزل عن السماء والقيم.

في عالم 1873 دخل جامعة فينّا واختار فرع الطبّ، وبعد إتمامه الدراسة، عمل مع «بروك» في أحد المستشفيات في الأمراض العصبية، وخاصة الفلج، وتأثيرات الضربة الدماغية في الأطفال، وعوارض الخلل في اللسان والنطق، وفي عام 1882 عمل كمتخصّص في الأمراض العصبية وكسب بذلك بعض الشهرة والاحترام، إلاّ أنّ ذلك لم يرضه لصعوبة مثل هذه النشاطات العلمية، فأسعفته صداقته مع «بروئر» الطبيب المعروف في أمراض النفس والكشوفات الطبّية في انتشار عدّة مقالات في موارد التشريح العصبي وتأثير الكوكائين على الأعصاب، وتدريجياً أضحى من المتخصّصين بالأعصاب الذين يشار إليهم بالبنان، ولكن سرعان ما اكتشف أنّ الأمراض العصبية ليست لها جذور فسيولوجية وبدنية، بل جذورها تمتدّ إلى النفس، فكانت مشاهداته في هذا المجال حافزاً له على التوجيه نحو هذا المجال وكشف الرابطة بين الأمراض العصبية والدوافع النفسية، حيث أكّد على أنّ الأمراض النفسية ليست بالضرورة معلولة لنقص ذهني وخلل في المخ، وقد استفاد من عمله المشترك مع بروئر في علاج المرضى النفسيين في ترميم أطروحته في هذا المجال، وكان نتيجة هذا العمل المشترك انتشار كتاب «مطالعات في الهستيريا» بالاشتراك مع بروئر سنة (1895) التي تعتبر سنة ولادة مدرسة التحليل النفسي، ثمّ أنّ فرويد استقلّ بعدها في عمله وكتاباته، وفي كل كتاب كان يضيف إلى أطروحته أبواباً جديدة في الرؤيا وعالم اللاشعور والجنس والذكاء وغير ذلك. وذاع صيته وبدأت المحافل العلمية تدرس بجدية مقالاته وكتاباته، فأقبل عليه بعض الباحثين للاستفادة من تجاربه ونظرياته في علاج المرضى النفسيين فكان أن تشكّلت جمعية التحليل النفسي عام 1908 برئاسته.

ومع رشد حركة التحليل النفسي ازدادت الخلافات بين فرويد وثلّة من أتباعه البارزين مثل كارل يونغ، وآدلر، وفي عام 1911، اعتزل آدلر عن مدرسة التحليل النفسي، وتبعه يونغ عام 1913، وهما من أساطين علم النفس الغربي وأسّسا لهما مذاهب خاصة مستقلّة كما سنتعرض إليهنّ وإلى مؤسّسي حركة الفرويديون الجدد، وما ذلك إلاّلإصلاح صيغ الخلل والرؤى المفرطة في آراء فرويد وتوجيهها نحو الإعتدال وعدم الجزمية في المحصولات العلمية.

وفي عام 1923 نشر فرويد كتابه عن الشخصية الذي أحدث تحوّلاً في الرؤية النفسية نحو مكوّنات الشخصية حيث قسّم فيه شخصية الفرد إلى مكوّناتها الثلاث: الأنا، الهو، الأنا الأعلى، وهذه السنّة تعتبر القمّة في شخصية فرويد العلمية بانتشار كتابه هذا، إذ في تلك المسألة نفسها بدأ العدّ التنازلي في حياته عندما أُخبر باصابته بمرض السرطان الذي ظلّ يعاني من آلامه، ويكابد أوجاعه طيلة 16 سنة أجرى خلالها 33 عملية جراحية، وكان آخر كتاب له باسم «موسى وقومه وعقيدة التوحيد» وفي عام 1938 غزت المانيا النمسا، فأفلت من الجيش النازي

الذي شنّ حملة واسعة عليه وعلى كتبه لأصله اليهودي، وقام أصدقاؤه بتهريبه إلى لندن حيث مات بعد سنة في 1939.

نشوء مدرسة التحليل النفسي:

بالإمكان دراسة هذه المدرسة في مرتكزاها الفكرية والرؤى النظرية حول الشخصية ودوافعها وصياغتها من جهة، ومن جهة أُخرى منهجها في العلاج النفسي كمدرسة تهتم بعلاج الأمراض النفسية والعصبية. والجانب الأوّل هو الذي يبحث عادةً في الأوساط الثقافية، تاركين الجانب الثاني وهو طريقة علاجها للأمراض إلى المتخصصين والأطباء في هذا الفن لماهيته التطبيقية التي تختص بالمعدودين من الناس من ذوي الأمراض والحالات النفسية الشاذّة: ويعتمد في أسلوبه هذا على محاولة اكتشاف عالم اللاوعي في المريض، والتوغل إلى ذكريات الطفولة والدوافع المكبوتة وإبرازها إلى السطح الواعي بأساليب التداعي الحرّ، وتعبير الرؤيا، والتنويم المغناطيسي وأمثال ذلك، فإذا اكتشف الفرد الدوافع الخفيّة وتمكّن من تفريغ شحنتها عبر إبرازها من مكمنها، تخلّص من سبب المرض.

أمّا على مستوى النظرية وهي مورد البحث عادةً في الأوساط الفكرية والثقافية، فالبداية كانت عندما اشترك مع بروير في علاج المرضى النفسانيين بوسيلة التنويم المغناطيسي، فكان منهج بروير في العلاج هو «المنهج التطهيري» أو منهج التنفيس عن الكوامن، وذلك بأن يقوم بتنويم المريض تنويماً مغناطيسياً وإعادة ذكرى الحوادث المؤلمة التي كانت السبب في الأزمة النفسية، وبذلك تتمّ عملية التنفيس، أو التطهير من هذه الذكريات المكبوتة التي تقف وراء الإنفعالات العصبية والهستيرية للمريض، ويذكر أنّ فتاة مصابة بالهستيريا واضطرابات في النطق وفقدان الشهيّة جاءت تلتمس الشفاء عند بروير حيث كانت تشكو العطش الدائم فإذا قربت قدح الماء إلى فمها لتشرب ألقت بالقدح فجأة إلى الأرض دون أن تعرف له سبباً ظاهراً، ثمّ أنّها وفي حالة النوم المغناطيسي اعترفت بأنّها دخلت غرفة مربّيتها فرأت كلبها المخيف يشرب من كأسها، فرجعت ولم تذكر لأحد شيئاً عن ذلك، إلاّ أنّ هذا الحادث بقي فاعلاً في اللاوعي، فلمّا ذكرته لطبيبها شعرت بالراحة وكأنّها نفّست عن ثقل مكبوت لديها، وطلبت وهي في نومها ماءً وشربت حتّى ارتوت، ثمّ استيقظت وقد زال هذا التوتر والحساسية من شرب الماء، فأخذ فرويد هذه الحادثة كرأس خيط للوصول إلى نتائج هامّة عن الوعى واللاوعي والكبت وحلقات أُخرى من سلسلة منظومته الفكرية.

ثمّ إنّ فرويد ما لبث أن تخلّى عن التنويم المغناطيسي مستبدلاً إياه طريقته الخاصة في التداعي الحرّ وفسح المجال للمريض بأنّ يتكلّم كيفما شاء من دون تنويم، بل في حالة استرخاء تام، ويقوم المعالج بتسجيل ملاحظاته ثمّ يتبادل وجهة النظر مع المريض، والبوح بمكنونات ضميره الباطن بعد استنباطها من فلتات لسان المريض وحالاته النفسية أثناء النطق، ويعزو فرويد سبب الشفاء إلى استخراج الذكريات المؤلمة من مخزن اللاوعي وإحضارها إلى مرتبة الوعي

والشعور لتكفّ عن تفعيل المرض بعد أن يدركها المريض ويستوعب أسباب الأزمة، فحينئذ أمّا أن يقوم بطردها ورفضها، أو تقبلها، وهذه هي ماهية التحليل النفسي.

مرتكزات نظرية التحليل النفسي

● **عالم اللاشعور:**

رأينا كيف أنّ فرويد اقتبس أساس فكرة اللاشعور وقوّة تأثير المشاعر المكبوتة من صاحبه بروير، وبعد أن قام بصياغته من جديد وتطويره جعله أساس ودعامة لكثير من الرؤى والنظريات في دائرة مدرسته النفسية، وليس أهمية هذه المدرسة في كشفها عن عالم اللاوعي، بل عن إثبات دوره المؤثر في سلوكيات الفرد ونشاطاته الفكرية والعملية.

وتقوم نظرية فرويد في هذا الجانب إلى أنّ في الإنسان ثلاثة مناطق للإدراك: 1ـــ منطقة الوعي. 2ـــ منطقة شبه الوعي. 3ـــ منطقة اللاوعي أو اللاشعور، ويعتبر الثالث منها أهمّ عامل من العوامل المؤثرة على السلوك، ويسمّى بعالم اللاشعور أيضاً، في مقابل عالم الشعور والوعي الفعلي للذهن، والفرق بين منطقة شبه الوعي وبين اللاوعي الكامل أنّ الأولى قد يستذكرها الإنسان بسرعة، أي إنّ الذكريات في هذه المنطقة لم تتوغّل كثيراً في عالم النسيان، وأمّا منطقة اللاشعور فتحتوي على ذكريات مكبوتة أكل الدهر عليها وشرب، فهي تأبى على الفرد إرجاعها إلى الذاكرة إلاّ في حالات نادرة ومن خلال التقويم المغناطيسي أو التحليل النفسي، وتفضّل البقاء في ذلك العالم بعد أن طردت من عالم الوعي وكبتها الفرد، أي إنّ بعض الرغبات لا يجد الفرد بدّاً من طردها وكبتها خوفاً منها كالميول المحرّمة والممنوعة أخلاقياً واجتماعياً، فمن يحسّ في نفسه بالرغبة في ضرب أبيه مثلاً، أو في مقاربة إحدى محارمه، فلا شكّ في أنّ مثل هذه الميول تسبّب له قلقاً واضطراباً في شخصيته، وترفع من حدّه الصراع مع وجدانه الديني والاجتماعي، فيقوم بطردها إلى عالم اللاشعور، ولكن وفقاً لهذه النظرية، فانّ كلّ رغبة مهما كانت طفيفة وتافهة لا تزول من صقع النفس بتاتاً، وإنّما تندحر موقتاً إلى عالم اللاشعور وتتحيّن الفرصة للخروج مرّة أُخرى، ولكن لا بشكلها السافر المقيت، لأنّ ذلك سيسبّب قلقاً وازعاجاً لصاحبها فيعود إلى كبتها من جديد، بل تتقنّع بقناع مقبول عرفاً وشرعاً، وبهذا تكون جميع الدوافع الخيّرة في الظاهر والتي يشعر بها الإنسان ما هي إلاّ دوافع شريرة مقنعة تمتدّ بجذورها إلى اللاشعور لا سيّما إلى الغريزة الجنسية، وتحرّك الفرد كيفما تشاء وهو يظنّ أنّه يحسن صنعاً.

ونسبة الدوافع اللاشعورية إلى الدوافع الشعورية كنسبة الجزء الغاطس من جبل الثلج إلى جزئه الظاهر، حيث أنّ جبل الثلج لا يظهر منه إلاّ القليل، بينما يبقى القسم الأعظم منه غاطساً في الماء.

الكبت بدوره يختلف عن أشكال القمع والرفض الارادي للشهوات والميول الممنوعة، انّه عملية لا شعورية تستهدف إزالة القلق من ميدان النفس وإعادة التوازن والاستقرار النفسي، فقد يغضب الإنسان على زوجته أو أحد

أصدقائه فيقوم بكظم غيظه وتهدئة نفسه وطرد عوامل الغضب، إلاّ أنّ هذه العملية تتحرّك على مستوى الوعي والشعور، بخلاف الكبت الذي لا يشعر الإنسان معه بجهد من هذا القبيل، ويتظاهر بالمحبّة وهو يستبطن الكراهية في حين أنّه لا يشعر بالكراهية بشكلها السافر.

والطريق إلى معرفة محتويات هذه المنطقة في عالم النفس هو الرؤيا بالدرجة الأُولى، حيث تخفّ سيطرة الوعي والأنا على الفراميل النفسية، والتخلّص من هذه الدوافع المكبوتة لا يتيسّر إلاّ بفسح المجال لها للتعبير عن نفسها، وإزالة العوائق والفراميل الأخلاقية والاجتماعية من أمامها لتظهر على حقيقتها.

● **الغرائز**:

النقطة المحورية لنظرية فرويد ترتكز على فهم ماهية الدوافع، أو الغرائز وتحديد دورها في السلوك، فبالنسبة إلى ماهية الدوافع هناك تفسيرات مختلفة لها في كتب فرويد بالذات، فتارةً يعبّر عنها بالدوافع، وأُخرى بالغرائز، والظاهر أنّ الترجمات المختلفة لها نصيبها في عدم ضبط الأصل، ويراد بالغريزة بمعناها الاصطلاحي كلّ ما كان سبباً باطنياً لسلوك معيّن، وهي بذلك تعطي معنى المحرّكات للسلوك، وشكلاً من أشكال الطاقة الحيوية توائم بين حاجات البدن والفعاليات الذهنية، وهدفها تسكين الإثارات وإرضاء الحاجات البدنية.

الطائفة الأُولى من الغرائز عبارة عن غرائز صيانة الذات (صيانة الأنا)، والأُخرى: الغرائز الجنسية (غرائز صيانة النوع)، إلاّ أنّ فرويد بعد ذلك طوّر هوية الغرائز، واقترح اطاراً أوسع من اطارها الجنسي السابق، وذلك بتقسيم الغرائز إلى: **غريزة الحياة**، (اروس)، وغريزة الموت (تاناتوس)، أمّا أروس فهي محور الدوافع المسؤولة عن بقاء الشخص وحياته كالجوع، والعطش، والجنس، و... وأمّا تاناتوس أو غريزة الموت فهي القوّة المخرّبة في الإنسان وغايتها تدمير كلّ ما من شأنه يورث الحياة، وقد تكون موجّهه إلى الخارج فينجم عنها جميع اشكاليات العدوان والظلم والإضرار بالغير، وقد تنكفي على الذات فتنتج الانتحار، وهذان القوّتان يتقاطعان في باطن الإنسان وينتج عن تغالبهما مختلف مظاهر التعارض في المواقف الفردية والاجتماعية للشخصية.

وبالرغم من أنّ فرويد قام ببعض التعديل على نظرية في ماهية الغرائز، إلاّ أنّ الفكرة المحورية في الغرائز بقيت تدور حول محور الجنس، وخاصة في مرحلة الطفولة، فكلّ لذّة جسدية يشعر بها الطفل هي في الأصل من معطيات الغريزة الجنسية، سواء كان الطفل في حالة الرضاع أو البراز والتبوّل، أو العبث بأدوات اللعب، وبعبارة أُخرى أنّ الميل الجنسي في الفرد لا يعني الشهوة بالذات، بل يستوعب في دائرته الواسعة كلّ عمل أو فكرة، أو نشاط فسيولوجي مريح ولذيذ، وحتّى العواطف الإنسانية كحبّ الخير وخدمة الآخرين والعشق لها جذور في الجنس.

● **أركان الشخصية**:

وفقاً لنظرية فرويد فانّ شخصية كلّ فرد تتكوّن من ثلاثة أركان: **هو ـــ أنا ـــ أنا الأعلى**.

الـ**«هو»**: عبارة عن كلّ ما تقدّم في حديثنا عن الغرائز، والتي تعتبر المكوّن الأوّلي للشخصية، فالدوافع الغريزية التي تشترك وترتبط فيما بينها برباط الغريزة الجنسية المتوغّلة في أعماق الفرد هي عبارة اُخرى عن الـ«هو»، ومن سماته أنّه أعمى، وغير أخلاقي، وغير عقلاني، ولا يهدف سوى ارضاء ميوله وكسب اللذّة بأي وسيلة وبأي قيمة.

الـ**«أنا»**: الجزء العاقل والواعي من الشخصية، والذي تمحور حول أصل الواقعية، ويتعامل مع متطلّبات الواقع بصورة واعية محاولاً إقامة التوازن بين ضغط المحيط والقيم الاجتماعية والأخلاقية من جهة، وبين متطلّبات الهو والدوافع الجوانية، فيلاحظ ما تمليه عليه الظروف والتجارب في الحياة من قوانين اجتماعية وقواعد أخلاقية واُصول عرفية ولا يحاول الخروج عليها في إرضائه للغرائز، بل يسعى بالتوفيق بينهما، ولذلك يرى فرويد انّ شعور الفرد بـ«الأنا» الشخصية يتأخّر في الظهور عند الطفل، لأنّه حصيلة تصادم الهو مع الأنا الأعلى الذي هو عبارة اُخرى عن القيم الوجدانية والأخلاقية السائدة في المجتمع.

«الأنا الأعلى»: وهو عبارة اُخرى عن الضمير والوجدان الديني والأخلاقي الذي يتكوّن في الفرد من مجلوبات البيئة والتقاليد السائدة في المجتمع، ويمثّل أداة الضغط الاجتماعي على الفرد كيلا يجمح به الهو فيخرجه عن طوره الاجتماعي، وذلك باستخدام عنصر المكافأة والعقوبة باستمرار على أنماط السلوك الفردي، وببيان آخر، انّه مجموعة القواعد والمفاهيم عن الخير والشرّ التي يكتسبها الفرد من والديه والمدرسة وقوانين الحكومة والسلطة في المجتمع، كما أنّ الأنا يأخذ على عاتقه مسؤولية تنفيذ هذه القوانين وإنذار الهو بها لأنّه نتاج التفاعل الحي والمستمر بين الدوافع الغريزية والوسط الاجتماعي.

ويمكن تصوير هذه الجوانب الثلاثة في الإنسان بهذه الصورة، إنّ الأنا يأخذ مكانه بين مطاليب الهو الفورية والشديدة، وبين سياط قوانين الأنا الأعلى القاسية التي تمنع إرضاء مطاليب الهو، فلو ركن الأنا لمطاليب الهو و لم يحفل بتوصيات الأنا الأعلى، فسيقوم الأنا الأعلى بمعاقبته على شكل شعور بالذنب وإحساس بالحقارة والمغامرة بالروابط الاجتماعية، ولو صدف عن الهو، وتمسّك بالقيم والثوابت الأخلاقية وإيحاءات الأنا الأعلى الذي يضطره إلى كبت نوازع الهو، فسوف يتمخّض هذا السلوك عن افرازات عصبية وعقد نفسية وتوّتر نفسي وفصام شديد بين العنصر الباطني والواقع، لأنّ متطلّبات الغريزة سوف لا تقف مكتوفة الأبدي حيال هذا السدّ المنيع، بل تحاول الالتفاف حوله وإحداث ثغرات فيه والنفوذ من خلاله على شكل ردود فعل سلبية وانعكاسات متناقضة وتصرّفات هوجاء، فيقع الأنا بين مطرقة الأنا الأعلى وسندان الهو، فمثلاً، عندما يرى امرأة جميلة، فالهو يدعوه لتقبيلها واحتضانها، ولكن الأنا الأعلى ينهره عن ذلك حفاظاً على تقاليد العرف والاُصول الأخلاقية ويدعوه للخجل والحياء، فيقف الأنا حائراً مفكّراً في محاولة للتوفيق بينهما وإرضائهما وإيجاد المصالحة بينهما بأن يكتفي بالسلام عليها أو مصافحتها بحرارة.

● **العقدة:**

وهي شحنات قوية وانفعالات متراكمة على شكل كتل ومجاميع موجودة في منطقة اللاشعور تقوم بتوجيه الفرد دون وعي منه إلى عمل معيّن وسلوك خاص يتعارض مع توصيات الأنا الأعلى، وتشبه خزّان صغير مستقلّ جُمعت فيه الرغبات المكبوتة.

وذكر فرويد عدّة عقد لا يخلو الفرد من بعضها، وتشترك فيما بينها بالأصل الجنسي لها، وأهمّ هذه العقد:

1 ــ **عقدة اوديب**: وهي حكاية اسطورية عن شخص يدعى اوديب تزوّج اُمّه «جوكاست» بعد أن قتل أباه، يعني انّ ذلك كلّ ولد يغار من أبيه على اُمّه ويريد أن يستأثر بأُمّه دون أبيه ويودّ التخلّص منه ليتسنّى له ذلك التفرّد بأُمّه، وبسبب ذلك يشعر بألم نفسي وتأنيب الضمير على هذا الشعور اللاأخلاقي فيورث في نفسه عقدة سمّاها «عقدة اوديب»، وتنعكس تأثيرات هذه العقدة على سلوك الطفل العدائي نحو أبيه وفي رسوماته وانتقاداته وتمنّي موته أو الابتعاد عنه، وفي البنت أيضاً تظهر هذه العقدة بشكل عداء وكراهية للأُمّ، وتدعى «**ألكترا**».

2 ــ **عقدة ديانا**: كلمة يونانية يراد بها المرأة الرجل، وتعتبر آلهة الصيد لدى الصيادين، وقد استعارها فرويد لعقدة الاسترجال التي تصيب بعض النساء كردّ فعل لضعفهنّ واستيلاء الرجل عليهنّ واحتقارهنّ، فيسبّب ذلك إلى احتقار المرأة لأُنوثها وضعفها ومحاولة التشبّه بالرجل في الاستعلاء ورفض الرجال، وقد تمسي باردة عند زوجها، أو تقوم بمحاسبته والتغطرس عليه واحتقاره، ويعزو فرويد سبب ذلك إلى زمن الطفولة حيث تشعر البنت بنقصانها العضو التناسلي للذكر، وتحسّ بالمحرومية من جرّاء ذلك ممّا يسبّب لها هذه العقدة.

3 ــ **عقدة الخصاء**: وتتولّد من تراكم خوف الطفل من فقده لقضيبه، وذلك نتيجة خوفه من العقاب على بعض الذنوب والرغبات الجنسية المحرّمة تجاه اُمّه، أو إحدى محارمه، وهذا الخوف قد يصحبه في الكبر أيضاً، فيمسي خائفاً من عدم القدرة على المقاربة الزوجية ممّا يعني ضعف في رجولته ونقص في شخصيته، وقد يتوسّع في هذه العقدة لتشمل الخصاء الذهني أيضاً، وهو عبارة عن شعور بالعجز عن إثبات الذات وتوكيد قدراتها إزاء العالم الخارجي.

عقدة قابيل: وهي أكثر العقد شيوعاً، وتصيب الطفل الأكبر للأُسرة عندما يلتحق بالأُسرة الوليد الثاني ويستولي على حنان الأُم والأب ويستأثر بهما دونه، فيحسده ويتمنّى التخلّص منه، ويظهر ذلك على سلوكه السلبي وانفعالاته تجاه أخيه الأصغر.

● **الأحلام**:

ويعتبرها فرويد «الطريق اللاحبّ الذي يؤدّي إلى اللاوعي»، وذلك أنّ رقابة الأنا الأعلى، أو الوجدان والعقل الاجتماعي تخفّ سلطتها على الغرائز وتضعف الفرامل أمام قوى اللاشعور، فتبرز على شكل أحلام للتعبير عن نفسها بعد أن حرمت من الظهور على مسرح الحياة في دنيا الوعي واليقظة، إذاً فالهدف من الحلم تحقيق رغبات مكبوتة التي لا يرغب في إظهارها الفرد في حالة اليقظة، كالرغبة في العدوان، والميل الجنسي المحرّم، وأمثال ذلك،

والأكثر في الأحلام انّها عبارة عن رموز ذات دلالات نفسية تمتدّ إلى عالم اللاشعور، وقد تكون صريحة كالاعتداء على الأب، أو مقاربة المحارم والتي تعبّر عن رغبات صريحة في ذلك.

أمّا الرمزية منها فقد تختزل فيها معاني ورغبات شتّى في رمز معيّن، وهو ما يعبّر عنه بالاختزال والتكثيف، كأن ترى سيّدة في المنام أنّها تشتري قبعة سوداء، وبعد التحليل النفسي ثبت أنّها كانت تكره زوجها وتتمنّى موته لفقره ولأنّها كانت تتمنّى شراء قبّعة ولم يسمح لها وضعها الاقتصادي بذلك، فاجتمعت هذه المعاني لتنعكس في الحلم بصورة شراء قبّعة سوداء.

وقد يكشف الحلم عن نوع من «الإبدال» وتحوير الموضوع، فمن كانت تكره اُختها البيضاء رأت في المنام أنّها تخنق كلباً أبيضاً، وهذه الرموز تأتي في الغالب على شكل موت أو ولادة، أو تبرّز، أو أعضاء تناسلية، وأمّا الأشكال الرمزية فهي كثيرة جدّاً، والجدير بالإلفات أنّ فرويد يؤكّد الرمزية في اليقظة أيضاً، وخاصةً الأشياء التي ترمز إلى الأعضاء التناسلية والعملية الجنسية من قلم ودواة وابرة وانبوب وبئر، ونافورة ومئذنة وأمثال ذلك، فكلّها توحي إلى الذهن تداعيات جنسية للمرأة والرجل.

● **الدفاعات النفسية:**

ينطلق فرويد في هذا المقطع من تحليلاته النفسية إلى أنّ الأنا قد تواجه ضغوطاً كبيرة من الأنا الأعلى وعراقيل قاسية مع المحيط الاجتماعي بسبب رغبات ونوازع الهو، فلا تجد سبيلاً للتخلص من الضغط والتخفيف من الألم النفسي الذي يهدد وجودها كيانها بالانهيار والتصدع إلاّ بالدفاع النفسي أو استخدام الحيل النفسانية للحفاظ على وجودها وبعبارة اُخرى: التنفيس عن الكبت للدوافع الغريزية المضرّة بالفرد والمجتمع ومن الحيل والدفاعات ما يلي:

1 ـ **التقمص**: وفي هذه الحالة يسعى الفرد لان يجعل من نفسه على صورة غيره، كما نجد ذلك في الطفل حينما يقلد أبويه في تصرفاتهما، فالابن يقلّد أباه، والبنت تقلّد اُمّها في التفكير واللعب والعواطف والمراهق يتقمص شخصية ابطال السينما للتغلب على ألم النقص والتنفيس عن رغبة جامحة في التفوق وهكذا.

2 ـ **التعويض**: أو جبران النواقص البدنية والنفسية، وتارة يظهر التعويض على شكل سلبي من قبيل الضرب وكسر الصحون والتظاهر بالمرض وأمثال ذلك لجلب انتباه الآخرين وجبران النقص في المحبة أو في الشخصية، وفي الغالب يكون التعويض إيجابياً،وهو محاولة لا شعورية للارتفاع بشخصية الفرد من خلال خدمة الناس وقضاء حاجاتهم أو التفوق العلمي والسعي لاحراز مكانة اجتماعية متقدمة لكسر الطرق الذي فرضه الاخرون عليه.

3 ـ **التبرير**: وهو محاولة دفاعية ترمي الى توجيه السلوك الخاطيء من الفرد توجيهاً سليماً و مشروعاً للتخفيف من ألم الضمير والشعور بالإثم وضغط المجتمع ويهدف الفرد من ذلك بالدرجة الاولى إلى اقناع نفسه بأنّه على صواب من قبيل دفاع اللصوص والمجرمين بأن المجتمع هو السبب في سلوكهم الجانح.

4 ـ **الاستبدال**: وهو استبدال هدف أو عاطفة سلبية بشيء آخر يمكن قبوله وجدانياً أو اجتماعياً ويكون أقل ضرراً من الأوّل، وذلك للتنفيس عن الحاح الغريزة وارواء ظمئها بشكل معقول، كمن فشل في كسب الأصدقاء

فيحاول استبدالهم بالحيوانات الأليفة، أو الطفل الذي يضرب الدمي ويمزقها بدلاً من أخيه الأكبر الذي ظلمه، والفنان أو الرياضي الفاشل في الدراسة فيحاول استبدال ذلك الهدف بهدف آخر يشبع حاجته النفسية.

5 ــ **احلام اليقظة**: وهي حيلة سائدة لدى جميع الناس، وتهدف الى التنفيس عن القلق الناشيء من الاحباط في الماضي أو توقع الفشل في المستقبل، بأن يعيش الفرد مع طموحاته وأماله التي يعجز عن تحقيقها على أرض الواقع وذلك في خيالاته وأوهامه، كالفقير الذي يسبح في الثراء الفاحش والقصور المجللة، ويأكل أفضل أنواع الأطعمة ولكن في خياله فقط.

6 ــ **التصدع**: وفي هذه الحالة ينتظر جزء من الشخصية عن وعي الفرد ويصبح مزدوج الشخصية، وذلك يهدف اعطاء الفرد بعض التعادل في مقومات الشخصية والتخلّي عن ذلك الجزء المضر من الشخصية الذي هو مصدر الألم النفسي للفرد من قبيل فقدان الذاكرة والاغماء والهروب وغير ذلك.

7 ــ **الإتهام**: وفي ذلك يسعى الفرد إلى القاء نقائصه على الآخرين للتخلص من ألم الضمير وتأنيب الوالدين والمجتمع كما نلاحظ هذا المعنى بوضوح على الجانحين والمشاكسين.

● **مراحل رشد الشخصية**:

يرى فرويد أنّ الإنسان يمرّ في رشده بخمس مراحل، ثلاث منها في السنوات الخمس الأُولى من حياته ومنذ السادسة وحتّى البلوغ الجنسي يمرّ بمرحلة الكمون، والمرحلة الخامسة والأخيرة هي مرحلة البلوغ الجنسي، أمّا مراحل الرشد في الطفولة فهي عبارة عن المرحلة الفموية، والشرجية، والفرجية:

1 ــ المرحلة الفموية:

وتتركّز اللذّة الجنسية والتي يطلق عليها فرويد «الليبدو» حول الفمّ واللسان والشفتان، حيث يكسب الطفل لذّته من خلال المصّ والبلع والبصاق وسائر حركات الشفاه، وتبدأ من الولادة إلى بلوغ سنتين من العمر، وفي أواخر هذه المرحلة، وبسبب ظهور الأسنان يكون كسب اللذّة لدى الطفل بالعضّ والمضغ وأمثال ذلك حيث يقوم الطفل بعض ثدي اُمّه، أو وسائل اللعب لكسب اللذّة، ويسمّى هذا النمط من السلوك بالسادية الفمية.

2 ــ المرحلة الشرجية:

وتبدأ هذه المرحلة في السنة الثانية من عمر الطفل، وفيها تتمركز اللذّة الجنسية «الليبيدو» في ناحية الشرج، ويتحقّق الارضاء الجنسي بالتبرّز والتبوّل، لأنّ الطفل يشعر باللذّة الحاصلة من تخفيف الضغط على الأمعاء من جهة، وتحريك منطقة الشرج من جهة اُخرى، وفي هذه المرحلة يكون دور الوالدين وكيفية سلوكهما مع الطفل لتعليمه الطهارة مهماً جدّاً، بحيث أنّه يؤثر على شخصيته فيما بعد أيضاً، وقد يحاول الطفل استغلال تعويق التبرّز والإدرار في الجهة المخالفة لارادة الوالدين لا سيّما إذا استعمل الوالدين أسلوباً خشناً في تعليمه، فيستخدم بدوره التبرّز

والإدرار كسلاح ضدّ والديه ويتبوّل مثلاً في أوقات وأماكن تثير غضبهما، وإذا استمرّ الطفل في اتخاذ هذا السلوك لارضاء التوتر الفسيولوجي، فمن الممكن أن تكون شخصية في الكبر عدوانية وحاقدة ومخرّبة وعديمة الشفقة.

وقد يسعى الطفل للاحتفاظ بمدفوعه لاثارة والديه ونيل المزيد من الرعاية والاهتمام لتخوّفهما عليه من المرض، فإذا استمر الطفل على اتخاذ هذا السلوك في جلب محبّة والديه ورعايتهما، فانّه ينشأ في المستقبل ذا شخصية بخيلة وأنانية ومعاندة وحريصة، وتسمّى هذه الشخصية بــ«الشخصية الشرجية» بكلا طرفيها.

3 ــ المرحلة الفرجية:

وتتزامن في الرابعة والخامسة من عمر الطفل، وفيها تتركّز الليبيدو في منطقة الأعضاء التناسلية، فيتميّز الطفل عندها بالفضول الجنسي واللعب بالأعضاء التناسلية، وملاحظة الفروق الجسدية بين الاناث والذكور، وفي هذه المرحلة يعشق الأبناء أُمّهم ويتمنّون الخلاص من الأب والاستئثار بالأُمّ، ويجري العكس في البنات حيث يعشقن الأب ويرغبن في إزاحة الأُمّ والحلول محلّها، كما تقدّم في عقدة اوديب.

وبالرغم من أنّ هذا الميل نحو الوالد من الجنس المخالف يتقوّم في هذه المرحلة، إلاّأنّ أثره النفسي يستديم طيلة سنوات العمر.

4 ــ مرحلة الكمون:

وفي هذه المرحلة التي تستمر من السادسة إلى ما قبل البلوغ تخلّد الليبيدو إلى الخمود والكمون، فتتمازج عناصر الشخصية الثلاثة في مركّب اجتماعي قادر على التواؤم مع المحيط، فالطفل في هذه المرحلة يتمتع بروابط عاطفية وادعة مع أقرانه وزملائه، ويحبّ والديه وأُخوته وأخواته، وببيان آخر أنّ الطفل يستخدم في الدفاع عملية التصعيد، إذ يحوّر ميول الليبيدو على شكل محبّة الوالدين.

5 ــ المرحلة الجنسية:

وتنقسم هذه المرحلة إلى قسمين: مرحلة ما قبل البلوغ، ومرحلة البلوغ، ففي الأُولى نلحظ الرشد الجسماني السريع على الذكر والأُنثى حيث تظهر الميول الجنسية، وتتحرّك عقدة اوديب مرّة ثانية لتأخذ دورها الفاعل في رسم سلوك الأفراد وعلاقاتهم، وتتشنّج العلاقة بين الهو والأنا الأعلى، فلو اختار الفرد إرضاء رغبات الهو فسوف يترع إلى الخصومة والسلوك الخشن مع المحيط، وان سيطرت الأنا الاعلى على نوازع الهو فسوف يؤدي الى الكبت ومضاعفاته.

مرحلة البلوغ الجنسي يتوقّع فيها إيجاد حلّ لعقدة اوديب، فالميل الجنسي لأحد الوالدين يتمّ تفريغه خارج دائرة الأُسرة بشكل من أشكال إرضاء الغريزة، المشروع وغير المشروع.

هنا تأتي أهمية دور «**التثبيت**» في صياغة الشخصية، فالإنسان في المراحل الثلاث الأُولى قد لا يكون موفّقاً في تجاوزها والعبور من إحداها إلى الأُخرى، ولذا كان الإفراط في الحرمان والضبط والتفريط في إرضاء الدوافع من الأسباب المؤدية إلى التثبيت، والمراد منه أنّ شخصية الفرد تثبت في إحدى المراحل الثلاث المذكورة ويكون سلوك الإنسان الخارجي خاضعاً لمنطق تلك المرحلة، ويعتمد في إرضائه لدوافعه على آليات وقيم تلك المرحلة، كما تقدّم في الشخصية الشرجية، فمثلاً إذا حصل التثبيت في المرحلة الفموية، فسوف يستخدم الفرد بعد نضجه ورشده أساليب تلك المرحلة لإرضاء دوافعه النفسية كالأكل والمصّ، والتدخين وأمثال ذلك، وبهذا يتحصّل لدينا في طُرُز الشخصية وأنماطها ثلاثة أنماط:

1 ــ الشخصية الفموية.

2 ــ الشخصية الشرجية.

3 ــ الشخصية الفرجية.

بالنسبة للشخصية الفموية فانّ الفرد فيها يكون أنانياً ولا يرى الآخرين وكيفية العلاقة معهم إلاّ من منظار مصالحه الشخصية، وعادةً يكون مثل هؤلاء الأشخاص من الكسالى ويميلون إلى الدّعة وطلب الأمان وليست لهم فعّالية ونشاط اجتماعي، ويمكن القول أنّ الشخصية الفموية كأنّها تريد ابتلاع كلّ شيء واحتكاره ولذا يكون مثل هذا الشخص حريصاً وطمّاعاً وحسوداً وسيء الظنّ بالآخرين.

أمّا الشخصية الشرجية، فقد تقدّم بعض الكلام عنها، ويغلب على الفرد الكبير المتصف بالشخصية الشرجية أن يكون وسواساً وحريصاً على النظافة والتطهير، ولجوجاً وبخيلاً.

ذو الشخصية الفرجية والذي ثبتت فيه بعض سمات المرحلة الاوديبية يسعى لأن يكون في أعماله موفّقاً أكثر من الآخرين، فالموفّقية بالنسبة لهؤلاء الأشخاص عبارة اُخرى عن الغلبة على الأب وهزيمته، وإثبات تفوّقه على أبيه من خلال هذه النشاطات الاجتماعية.

● **مناقشة المذهب الفرويدي:**

مع تحرّي النظرة الموضوعية في مناقشة آراء العلماء ونظريات المدارس النفسية ــ كما هو المنحى الذي سرنا عليه لحدّ الآن ــ فلابدّ من الإشادة ببعض مجلوبات فرويد لعلم النفس والأبحاث المطروحة في مدرسة التحليل النفسي.

فمنها: إنّ فرويد سلّط الأضواء على عالم اللاشعور، وأبرز دوره الفاعل في مجمل السلوك البشري، بعد أن كان الوعي هو صاحب القرار الحاسم. وسوف يأتي نظيره في المدرسة الإسلامية، وانّ القرآن الكريم أشار إلى عالم الملك وعالم الملكوت في حياة الإنسان، فعالم الملك هو عالم الوعي بالمحسوسات والشعور بمعطيات الذهن وانعكاسات البيئة، ولكن هناك عوالم اُخرى لا يدركها الإنسان في حالة الوعي، منها عالم الملكوت الذي تكتب فيه أعمال الإنسان الخيرة والشريرة، ومحل الملائكة والشياطين المكفّلين بهذا الإنسان، فكلّ ما يجري من صراع بين الملائكة

والشياطين تنعكس آثاره على اتجاه الإنسان وسلوكه في الحياة، وكذلك ما يقوم به الفرد في عالم الملك من أعمال ونشاطات إيجابية أو سلبية تنعكس بدورها على عالم الملكوت وتؤثر في نصرة إحدى الطائفتين على الأُخرى، وسيأتي أنّ الاطروحة الإسلامية أكمل وأتمّ من الأطروحة الفرويدية في هذا المجال.

ومنها: تفسيراته للأحلام والأغلاط في النطق والنسيان ورسوم الأطفال وغيرها من المفردات التي كانت مهملة في السابق، أو لم تحظ بالدراسة الوافية، ولم ينتفع منها في مجال الكشف عن لواعج النفس واضطرابات المحتوى الداخلي للفرد حيث كانت تنسب غالباً إلى الصدفة أو التخيلات والأوهام، فجاءت نظريات فرويد ــ بالرغم من الافراط والتزييغ ــ لتعطي لكلّ تلك المفردات دوراً في رسم علائم الشخصية، ومعنى يتواءم مع الخلل في الهوية الثقافية للفرد، وبذلك تمّ اكتشاف فضاءات جديدة وروافد معرفية لاستجلاء العمق النفسي ونفض غبار الأحداث المتراكمة على جوهر الشخصية، وأفرزت هذه النتائج توصيات تربوية فاعلة للوالدين في تجنّب الخشونة في تربية الطفل والتأكيد على خطورة القمع وما يترتّب عليه من كبت وعقد نفسية واضطرابات في الشخصية.

ولكن مع ذلك لا يصحّ السكوت والتغاضي عن الأخطاء الفادحة، والتهويشات الفكرية التي اعتمدتها هذه المدرسة في صياغة المرتكزات النظرية لها بحيث أفقدتها الوثاقة العلمية والمكانة العقلانية بين المدارس النفسية الأُخرى، وأفرزت استفهامات واشكالات عديدة لم يألفها البحث العلمي، ولم تتواءم مع القراءة الواعية لشخصية الإنسان ...

فمنها: ما أخذ عليه من إهباط المستوى الإنساني إلى الحضيض، واختزال الدوافع السامية والنوازع المترقبة الأخلاقية بالدافع الجنسي، وقد تقدّم أنّ المدرسة الترابطية قطعت ارتباط الإنسان بعالم الغيب، وجاءت المدرسة الوظيفية فأنزلته إلى مستوى الحيوان اعتماداً على تجارب دارون، أمّا مدرسة التحليل النفسي هذه فلم تكتف بذلك، بل اختزلت شخصية الإنسان إلى بعد واحد من أبعاده الحيوانية، وهو الجنس، فكما هو المعلوم أنّ الحيوان يتمتع بدوافع متنوعة، وأحدها الغريزة الجنسية، فليت الأمر اقتصر على تدنّي مستوى الإنسان إلى المرتبة الحيوانية فحسب ولم تصل النوبة إلى حصر الدوافع في دائرة الليبيدو، لأنّنا بذلك سوف نفقد كلّ رصيد وجداني للقيم الأخلاقية والفنون الجميلة والأحاسيس العبادية والمظاهر المقدّسة في حياة الإنسان، وسوف يتمّ تفريغ محتوى السلوك الأخلاقي والإنساني من مضمونه الحضاري، وصبّه في قوالب جنسية رخيصة، فكان نتيجة ذلك أنّ تراجع دور الوجدان والقيم الأخلاقية والإيمان ونشطت فعالية الشهوة في جميع مفاصل الحياة، وكأنّ فرويد في بخسه للأخلاق والدين والقيم الروحية يظهر بمظهر الهدّام والمخرّب فقط دون الاهتمام بإصلاح الخلل ورصف اللبنات فوق الخرائب الوجدانية وركام الرغبات النبيلة التي خلّفها وراءه.

ومنها: تعميماته الكثيرة وادّعاءاته الواهية التي لا تستند على مدرك علمي أو دليل عقلي تجريبي سوى من بعض الملاحظات على ثلّة من المرضى والمتهسترين الذين لا يغني كلامهم عن إثبات حقّ، ولا تنفع التجارب عليهم في دحض باطل، فكيف تسنّى لفرويد أن يعمّم نظريته على الأسوياء من الناس وهو لم يرتشفها إلاّ من المرضى والشواذ؟ ثمّ كيف يقتنص نتيجة علمية من وسط معيّن له ظروفه وملابساته الخاصّة ــ وهو المجتمع الاوروبي ــ

ويقوم بتعميمه على سائر الشعوب ولمختلف الظروف التي يواجهها الإنسان في حياته؟ فهل أنّ الافريقي الذي يبحث دائباً عن لقمة الخبز ليسدّ بها جوعته ويقيم بها أود أطفاله كالاوروبي الذي أرضى دافع الجوع وأطفأ دافع الدين والوجدان فلم يبق في حشاشة نفسه سوى لماضة الجنس؟

ومنها: مقولته عن أركان الشخصية وتقسيماتها الثلاثة: الهو، الأنا، الأنا الأعلى، فمن جهة أنّ هذا التقسيم الثلاثي مقتبس من فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام ومعروف بالبداهة لدى علماء الأخلاق من انّ الإنسان واقع بين طرفي نقيض وقطبين متصارعين أحدهما يمثّل الشهوات، والآخر الوجدان والقيم الروحية والأخلاقية، ودور فرويد هو تغيير الأسماء والمصطلحات إلى كلمات منمقة توحي باكتشاف عظيم لم يسبق له مثيل.

ثمّ أنّه أخطأ في تقييم وتشخيص كلّ من هذه الأركان الثلاثة، فمن جهة تحديده للهو بالدافع الجنسي ومخلّفاته من الرغبات المكبوتة في عالم اللاشعور وعدم الاعتراف بالكثير من الدوافع الفسيولوجية الأُخرى، وقد أثبتت الأبحاث العلمية بطلان هذا المسلك التحليلي وأنّ دوافع الإنسان الأوّلية فقط من الكثرة حتّى أنّ مكدو جل عدّ منها ما تجاوز الثلاثين.

ومن جهة أُخرى ألبس الوجدان ملابس الشرطة بعد أن اجتثّه من أصالته الفطرية وقال بأنّه صنيعة المجتمع ومن مخلّفات التربية، وهذا يعني أنّ الوجدان، أو الأنا الأعلى، لابدّ وأن يتغيّر باختلاف الظروف والبيئة وأشكال الثقافة من مجتمع لآخر، في حين أنّ الوجدان الأخلاقي يتوفّر على حدّ سواء في كلّ المجتمعات البشرية على اختلاف ثقافاتها وأنماطها الحضارية، فتأييد العدل والوفاء بالعهد وأداء الأمانة، وكذلك رفض ما يقابلها من الظلم ونقض العهد والخيانة وأمثالها من المقولات الوجدانية تعدّ من الثوابت والمجزومات في كلّ إنسان، وهذا يدلّ على أقلّ التقادير على وجود قابلية واستعداد في الإنسان لقبول نحو خاص ونمط معيّن من القيم الأخلاقية، لا أنّ الأمر متروك للمحيط ليصوغ الوجدان كيفما شاء،

ثمّ إنّ هذا المعنى لا يتلاءم مع وجود مثل وقيم إنسانية رفيعة لدى الإنسان، فهل يعقل أن تكون هذه القيم الإنسانية المتعالية كالتي لدى الأنبياء والمصلحين من الناس من افرازات المحيط الجاهلي المتخلّف؟

امّا الأنا الذي نظّر له فرويد مسؤولية إيجاد التوافق بين نداءات الهو، وقيود الأنا الأعلى، فهو أيضاً لا يمكن القبول به على هذه الشاكلة، فنحن نشعر وبعملية استبطان سريعة أن الهو ورغباته متحد مع الأنا، أو بعبارة أُخرى، أنّ الأنا من دون هذه الرغبات لا وجود له إطلاقاً، ولذا نقول: أنا ألتذّ، أنا مسرور، أنا متألّم، وهكذا .. فأنسب رغبات الهو إليّ مباشرةً ولا أشعر بالأنا حكماً مجرّداً من هذه الاحساسات وظيفته التوفيق بين هذه الرغبات ومتطلّبات المحيط.

ثمّ أنّ مقولة وجود التضاد الدائم بين الهو والأنا الأعلى لا يخلو من مناقشة، فالإرضاء الجنسي بين الزوجين مثلاً يحوز برضا كلّ من الهو والأنا الأعلى، وهكذا سائر التمتعات المشروعة في كيفية إرضاء الغريزة، إذاً فالأنا الأعلى لا يعارض الهو مطلقاً، بل يعارض تلك الرغبات غير المشروعة في الهو، وهي قليلة جدّاً في الفرد العادي بالقياس إلى الرغبات المباحة والحاجات المشروعة للغرائز.

ومنها: مقولته في مراحل رشد الشخصية الخمس، وكلّها ترتبط مباشرةً بالغريزة الجنسية، وهي مضافاً إلى عدم الدليل العلمي لإثبات صحتها وصدقها، نلاحظ أنّها أشبه ما يكون إلى نتاج خيالي رومانسي منها إلى البحث العلمي، وخاصةً مبدأ التثبيت وأنّ سمات الرجل الكبير وصفاته الأخلاقية والمزاجية كلّها معلولة لضبطه لغائطه أو ارخاء العنان له في الطفولة الباكرة، ولا أعلم ماذا دهى الوسط العلمي الغربي حتّى يدخل هذه السخافات في قائمة النظريات العلمية، بل ويقوّم العلماء والمحقّقون باجراء التجارب الكثيرة لإثبات صحّتها وبطلانها؟ وهذا إنّما يدلّ على المستوى المتدنّي لعلوم الغرب في المجال الإنساني والعلوم النفسية والروحية.

وهل يعقل أن نتجاوز عوامل الوراثة وإشكالية التربية والثقافة الفردية والعوامل الحضارية والعقل والدين و.. في تكوين شخصية الإنسان ونسلّط الضوء على كيفية التبرّز والتبوّل في مرحلة الطفولة باعتبارها مفتاح الشخصية والمحور الأصل في استشراف مزاج الإنسان في المستقبل؟

وقديماً قالوا: حدّث العاقل بما لا يعقل، فان صدّق فلا عقل له.

ومنها: ما أورده علماء الاجتماع والأخلاق على نظرية فرويد وأنّها تصرّح بالجبرية وخضوع الإنسان في سلوكه وأفكاره إلى تراكمات الطفولة وأساليب التربية، أو حصيلة عقد نفسية من افرازات الغريزة، وإذا صحّ ذلك فكيف يتسنّى لفرويد وأتباعه تقديم توصيات تربوية لتقويم مسار الطفل في حين أنّ الوالدين يرزحان تحت سلطة عالم اللاشعور بما يختزنه من مكبوتات جنسية؟.

ومنها: النظرة المتشائمة عن الحياة والإنسان التي تعجّ فيها هذه المدرسة، فالإنسان يتعرّض للإصابة بالعقدة النفسية في أوّل لحظات ولادته حيث يختزن في نفسه الألم المتزامن مع لحظة الولادة، وقد كُتب عليه اصابته بعقدة أوديب، فلا غنى للطفل عنها ولا مهرب منها ذكراً كان أم أُنثى، مضافاً إلى ما تتضمّنه من كراهية الابن لأبيه، والبنت لأُمّها، والرغبة في التخلّص منهما، إلى غير ذلك من الخزعبلات التي جاشت بها قريحة المؤسّس لهذه المدرسة، وأظن انّه كان يقيس الناس على نفسه في هذه الابتكارات العلمية جدّاً.

فالحياة في منظور هذا النمط من التحليل النفسي ما هي إلاّ عداوات متراكمة، وأحقاد دفينة، وغرائز حيوانية، ولا مجال لشعاع من عاطفة إنسانية، أو دوافع نبيلة، أو رفرفة روح، أو مواساة شاعر، أو ذوق فنّان ..

ومنها: ما يتعلّق بالاستفادة من الأحلام في التحليل النفسي، وتفسيرها على أساس من الدوافع والرغبات المكبوتة، وهذا المعنى قد يكون صحيحاً في بعض الموارد، إلاّ أنّ تعميمه على جميع الأشخاص ومختلف الظروف هو محلّ الاشكال والذي لا يستند إلى ركيزة علمية أو دليل منطقي، فمن المعلوم أنّ الرموز في عالم الرؤيا واليقظة تحتمل عدّة معاني، فكما يمكن تفسيرها على أساس من الدوافع الجنسية المكبوتة، فكذلك بالإمكان اختيار أوجه أُخرى لتأويلها ما دامت الرموز لها من المطاطية والصفة الحرباوية ما يجعلها تصلح لأكثر من واحد من التفاسير. دع عنك الأحلام الاعتيادية، فماذا تقول مدرسة التحليل النفسي في الأحلام التي تستشرف المستقبل وتخبر بوقوع حوادث في الأزمنة اللاحقة، ثمّ يتطابق الحلم مع الواقع، وتحدث الواقعة طبقاً لما ورد في الحلم، ويصطلح عليها بالأحلام الصادقة؟ وقد أثبتت التحقيقات والتجارب الكثيرة للمدارس الغربية صحّة هذه الظاهرة ووقوع الكثير من الأحلام

الصادقة مع العجز عن تفسيرها لحدّ الآن، وهذا الاشكال وان امتدّ إلى جميع النظريات الوضعية، وقعدت عن حلّه سائر المدارس النفسية والفلسفات المادية التي فصلت الإنسان عن عالم الغيب وما وراء الطبيعة، إلاّ أنّ مدرسة التحليل النفسي هي المعنيّة به بالدرجة الأُولى، بعد أن أخذت على عاتقها هذه المسؤولية وتبجّحت في ادّعائها العثور على مفتاح السرّ في تفسير وتأويل الأحلام بما يدعم الأطروحة الفرويدية.

* * *

2 ــ كارل غوستاف يونغ: (1875 ــ 1961)(58)

اشتغل يونغ في بداية أمره في الطبّ، وتعاون مع فرويد عام 1907، ونبغ في عمله حتّى صار رئيساً لجمعية التحليل النفسي العالمية بأمر من فرويد، وكان يتوقّع له أن يكون خليفة فرويد في مدرسة التحليل النفسي، إلاّ أنّه ما لبث أن تحدّى نظريات فرويد وانتقد الأطر الضيّقة في التنظير والتفكير الفرويدي وخاصةً في مرتكزاته الجنسية وتفسير الأحلام بالرغبات المكبوتة وغير ذلك ممّا أدّى إلى إنفصاله عن فرويد وتأسيس مكتب خاصب باسم «السيكولوجيا التحليلية»، ولذا يعدّ يونغ وآدلر وغيرهما من المنشقّين عن فرويد من رجال مدرسة التحليل النفسي بالرغم من الفواصل الكبيرة في القراءات النفسية بين أُطروحاتهم بشكل عام.

● **تعميم الدوافع:**

من جملة ما أخذ يونغ على فرويد حصره للدوافع في الإنسان بالدافع الجنسي أو الليبيدو، في حين يرى يونغ أنّ الليبيدو عبارة عن «الطاقة الحيوية في الفرد» والذي يشكّل الدافع الجنسي أحد أقسامه وجوانبه حيث يكون فاعلاً أو ان البلوغ، امّا قبله لا سيما في مرحلة الطفولة فانّ الليبيدو عبارة عن غريزة التغذية وما يرتبط بها من لذّات وسلوكيات، وأيضاً فانّ عقدة اوديب في الطفولة لا تعني بالضرورة الميل الجنسي نحو أحد الوالدين كما يراه فرويد، بل إنّ الارتباط العاطفي بين الابن وأُمّه ناتج عن الاحتياج إليها المتزامن مع إرضاء هذه الحاجات وخاصة في مجال التغذية.

وقد أدّى هذا التوجّه من يونغ في عدم حصر العامل الأصل بالجنس إلى التوسّع في دراسة العوامل الأُخرى المؤثرة في بناء الشخصية.

---

(58) ولد يونغ في قرية من قرى سويسرا من عائلة فقيرة وتخرّج من الجامعة عام 1900، وفي عام 1905 عمل أُستاذاً للعلوم النفسية في الجامعة، وبعد أن اطّلع على كتاب «تعبير الرؤيا» لفرويد أعجب به أيّما إعجاب حتّى تسنّى له أوّل ارتباط له مع فرويد عام 1906 ودام حتّى عام 1912، بعد أن نشر كتابه «علم النفس اللاشعور» والذي أثبت فيه الكثير من مخالفاته لنظريات فرويد، وأخيراً اعتزل يونغ العمل بصورة كاملة مع فرويد عام 1914 بعد أن استقال من منصبه كرئيس جمعية التحليل النفسي وسلك طريقه منفرداً، وظلّ يتنقّل في الجامعات كأُستاذ وخبير في علم النفس، وتوفّي عام 1961 عن عمر يناهز السادسة والثمانين.

● **بناء الشخصية:**

بالنسبة إلى دور اللاوعي في رسم السلوك للإنسان نجد يونغ يوافق فرويد في الاهتمام بهذا الجانب من الشخصية، إلاّ أنّه يرى بأنّ عالم اللاشعور يتكوّن من قسمين: اللاشعور الفردي أو الشخصي، واللاشعور الجمعي، وبذلك يتحصّل لدينا ثلاثة جوانب في شخصية الفرد: الجانب الواعي، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجمعي، فالأنا تتمحور في الجانب الواعي من الشخصية، وهو ما يدركه الفرد عن نفسه ورغباته وتصوراته الذهنية والمسؤول عن إيجاد الارتباط بين الإنسان والواقع الخارجي والسعي للتوافق مع المحيط، ولابدّ من الاهتمام والتأكيد على دور هذا الجانب من شخصية الإنسان أكثر ممّا سبق في نظرية فرويد.

أمّا اللاوعي الشخصي فهو ما تقدّم في نظرية فرويد عبارة عن جميع الرغبات والدوافع والآمال وبعض التجارب المكبوتة أو المنسية والتي يمكن إخراجها بسهولة من دائرة اللاوعي إلى دائرة الوعي.

وتكمن تحت هذه الطبقة من اللاوعي، طبقة اُخرى أعمق مدىً وأبعد منالاً منها، وهي طبقة اللاوعي الجمعي التي تختزن فيها تجارب جميع الأجيال السالفة من أجداد الإنسان القدماء. فاللاوعي الجمعي عبارة عن مخزن الموروث المعرفي والتجريبي والأخلاقي الذي وصل إلى الفرد عن طريق العوامل الوراثية، وهو نتيجة تجارب البشرية طوال ملايين السنين، فنحن نحمل بين جوانحنا اُسس معرفية وثقافية تعود إلى قرون متمادية في الماضي السحيق، فما سبق أن وجد في الجنس البشري يبقى ماثلاً أبداً في الفرد، وفاعليته أشدّ من اللاوعي الشخصي على سلوك الإنسان.

ثمّ أنّ تأثيرات اللاوعي المحسوسة منها قد تتحقّق في وجود الفرد على أربع صور: برسونا، أنيما، آنيموس، الشادو. (والظاهر أنّه أخذ هذه المصطلحات من بعض الأساطير الافريقية واستخدمها كمفردات في نظريته).

«برسونا» أو القناع والنقاب، وهو الجزء الخارجي من شخصية كلّ فرد، ومهمته حفظ شخصية الفرد الواقعية في مواجهة للآخرين والاتّصال معهم، فيستفيد منه الإنسان في التغطية على شخصيته الحقيقية وإظهارها بالشكل الذي يرغب في الميدان الاجتماعي، وبهذا فانّ من المحال الاتّصال مع الأفراد بشخصياتهم الحقيقية، وهذا البعد للشخصية يرتبط مباشرةً بالبعد المعرفي للإنسان عن المحيط والمجتمع، ويدعوه للتصرّف وفق ما يحبّ ويتوقّع الآخرون منه.

أمّا (آنيما) و (آنيموس) فالمراد بهما خصال الذكورة والاُنوثة لدى الجنس المخالف، فـ(آنيما) إشارة إلى خصال الاُنوثة لدى الرجال، في حين أنّ (آنيموس) تشير إلى خصال الذكورة عند الإناث، وكليهما يكمنان في اللاشعور الشخصي الذي ليس فيه جنسيّة معينة، بل يحمل في كلّ من الذكر والاُنثى خصال مخالفة للتعويض عمّا ظهر في الوعي، فان كان الوعي يحمل خصال الذكورة، اختزن اللاوعي الشخصي خصال الاُنوثة للتعويض، ويمثّل يونغ لذلك ويقول بأنّ المرأة أكثر عاطفية، بينما الرجل أكثر فكرية، ويتحرّك اللاوعي بالاتجاه المضادّ لإيجاد التوازن، فمنطقة اللاوعي في المرأة يختزن التفكير، في حين انّ في لا وعي الرجل عواطف كثيرة يجهلها ومهمتها التعويض عمّا فقده من العواطف في وعيه، ولذا لابدّ من تمتين الارتباط بين الوعي واللاوعي للحصول على حالة التوازن والتعادل.

(**شادو**) أو الظلّ، هو القسم الحيواني من الإنسان بما يحوي من غرائز وميول جسدية ورغبات غير أخلاقية وأهواء مرفوضة، ويسعى هذا القسم من الشخصية إلى نيل مراده (المرفوض من قبل الشخص) إلى التوسل بذرائع معينة لذلك.

● **تقسيمات الشخصية:**

وقد حاز يونغ شهرة غير قليلة من جرّاء تقسيمه للشخصية إلى: **منبسط ومنطو**، ومحور الاختلاف بينهما أنّ الأوّل تتجه فيه اللبيبدو، أي روح الحياة باصطلاح يونغ ــ إلى الخارج، بينما ترتدّ في المنطوي إلى داخل الذات، وقد يكون هناك نوع ثالث بينهما تتكافأ فيه الميول.

المنبسط يتمتع بروح اجتماعية، وشديد التأثّر بالمحيط، ويعتمد على نفسه وغير متردّد، تغلب على أحاديثه الفكاهة، كثير الأصدقاء، حسن الأخلاق و..

المنطوي: يغلب عليه التفكير، ويعيش في داخل أسوار الذات، مقاوم للمؤثرات الخارجية، قليل الاعتماد على النفس في صياغة ارتباطه مع الآخرين، خجول ويؤثر العزلة وتجنّب الخوض في المسائل الاجتماعية.

وما ذكر هنا من السمات لكلّ من النمطين إنّما هو الغالب فيهما، ومع ذلك لا يخلو كلّ صنف منهما من بعض خصال الطرف الآخر، بل قد ينقلب المنطوي في حالات استثنائية وظروف غير طبيعية إلى إنسان اجتماعي من الدرجة الأُولى.

بعد ذلك ذهب يونغ إلى وجود أشكال عديدة في كلّ نمط منهما، وأسماها بالأشكال النفسية، ومحور هذه الأشكال النفسية يتركّز على كيفية التعامل مع العالم الخارجي والداخلي ودرك ما يجري فيهما، وبذلك افترض يونغ وجود أربعة أشكال لكلّ نمط، وهي: **المتفكّر، العاطفي، الحسّي، الشهودي**.

فتحصل لدينا ثمانية أشكال للشخصية، فكلّ من المنبسط والمنطوي يستبطن في داخله أحد هذه الأشكال الأربعة.

وقبل الدخول في التفاصيل، لا غنى للباحث من معرفة الفروق الماهوية بين هذه الأشكال، فالأوّل والثاني يتعارضان مع الثالث والرابع في نظراتهما إلى الأُمور، حيث يأخذان في تحليل الوقائع والمستجدّات بالأسلوب العقلاني كما في الحكم على واقعة تاريخية، أو القضاوة بين سلوكين أو شخصيتين، ويختلف الأوّل عن الثاني بأن تمييزه بين الأُمور يقوم على أُسس عقلية محضة، بينما الثاني وهو العاطفي يأخذ الأُمور من وجهة نظره العاطفي، أي انّ أحاسيسه وعواطفه تتدخّل في حكمه على أساس من الحبّ والبغض، أو الملائم وعدم الملائم وأمثال ذلك، فالمتفكّر يأخذ الأُمور بصفتها الموضوعية، والعاطفي يأخذها بصفتها الذاتية.

أمّا الثالث والرابع، أي الحسّي والشهودي فيتفقان على أخذ الأُمور بظاهرها وتجنّب الاستدلال العقلي، إلاّ أنّ الحسّي يعتمد على المجرّبات من الأُمور، والأخير وهو الشهودي يعتمد على مشاهداته وما يبصره من الأشياء، أي أنّ عقله في عينه، وبهذا يصبح الخليط المركّب من هذه الأشكال الثمانية كالتالي:

1 ــ المنبسط المتفكّر: منطقي، جاف، متعصّب.

2 ــ المنبسط العاطفي: عاطفي حسّاس، اجتماعي، يتجلّى في المرأة أكثر من الرجال.

3 ــ المنبسط الحسّي: اجتماعي، طالب لذّة، متقلّب.

4 ــ المنبسط الشهودي: خلاق، مبتكر، قادر على إثارة الآخرين والاستفادة من الفرص.

5 ــ المنطوي المتفكّر: يفضل التفكير والتوغّل في النظريات المعرفية على الارتباط مع الناس.

6 ــ المنطوي العاطفي: عميق يتجنّب الغير، ومع ذلك ينطوي قلبه على عواطف عميقة.

7 ــ المنطوي الحسّي: لا يهتم للآخرين ظاهراً، وجاف في التعامل، وقد يحاول إبراز شخصيته بفعاليات فنيّة.

8 ــ المنطوي الشهودي: مرتبط مع اللاوعي أكثر من جانب الوعي فيه.

ومع هذا البيان المطوّل نسبياً، نرى أنّنا بحاجة إلى تفصيل أكثر لفهم مراد يونغ من كلّ واحد من هذه الأشكال والأنماط الثمانية.

النمط الأوّل وهو المنبسط المتفكّر فيصلح لأن يكون مع العلماء والمحقّقين بأخلاقه الجدّية والتزامه بالقوانين وإماتته لاحساساته الشخصية والعواطف الإنفعالية وميله إلى الجزمية في الحياة والمنطقية في التفكير.

النمط المنبسط العاطفي فيميل إلى مزج العواطف مع الفكر، والتزام القوانين والمقررات المنبثقة من القيم العرفية والتقاليد الاجتماعية، وله حساسية خاصة بعقائد الآخرين وتوقّعاتهم وسهل الصداقة، وكما تقدّم أنّ هذا النمط شائع في النساء أكثر من الرجال في رأي يونغ.

النمط المنبسط الحسّي يتّجه إلى طلب اللذّة والفرح بواسطة المؤثرات الخارجية والعثور على مصادر جديدة لكسب المزيد من الارتياح النفسي واللذّة الجسدية، ويغلب عليه الواقعية والتوافق الشديد مع المحيط بمختلف الظروف وشتّى الحالات ومع مختلف الأفراد، وله قابلية كبيرة على المعيشة السعيدة والحياة الهنيئة.

النمط المنبسط الشهودي يرى الموفقية في العمل والكسب والسياسة، لقابليته له القابلية الكبيرة على الاستفادة من الفرص، وهذا النمط يسارع في تأييد نحو الأفكار الجديدة، ويميل إلى الابتكار والتجدّد، وله القدرة على ترغيب الآخرين في الأعمال الموفّقة، وفي مجال التعميم يفضل الحدسيات والظنون على التفكّر المنطقي المسؤول ومع ذلك فانّ تصميماته قد يحالفها الحظّ وتكون صحيحة غالباً.

النمط الأوّل من أنماط المنطوي، وهو المنطوي المتفكّر لا يستطيع التلاؤم مع الآخرين ويعاني من مشكلة نقل أفكاره وتصوراته إليهم، وهؤلاء اعتمدوا الفكر والعقلنة بدل العواطف، وفضّلوا العزلة، والحياة الخصوصية والتفكير الانتزاعي والنظري، أمّا الآخرين فهم أنانيون في نظرهم، وبلا عاطفة ولا أحاسيس ولا اُباليّة ..

النمط المنطوي العاطفي يقمع كلّ تفكّر منطقي في وجوده، ويجيش قلبه بالعاطفة العميقة ولكنّه يتحاشى إظهارها وإبرازها، ويعيش في حالة من التوقّع في دائرة الذات، ويتسم سلوكه بالتواضع والطفولية ولا يشاركون الآخرين في مشاعرهم وأحاسيسهم إلاّقليلاً، ويفضلون العزلة والانزواء والاعتماد على النفس.

النمط المنطوي الحسّي، فمنقطع عن العالم والمجتمع، وميّت الاحساس ظاهراً، وينظر إلى نشاطات الآخرين بمنظار إيجابي خيّر، وله قدرة على ممارسة الفنون الجميلة كالموسيقى.

النمط المنطوي الشهودي، دقيق في التركيز على الشهود، ولذا لا يدرك الوقائع والحقائق كما هي، بل يغرق في الخيال ويسقط في الوهم ولا يدركه الناس بشكل واف، ويظهر أنّ أمره عجيب وسلوكه غريب، وليس من اليسير اندماجه مع المحيط، أو التلاؤم مع الآخرين.

● **رشد الشخصية:**

على خلاف فرويد يرى يونغ أنّ السنين الأُولى من مرحلة الطفولة ليس لها دور في صياغة شخصية الفرد، بل فترة ما بعد البلوغ وإلى مرحلة الكهولة. لذا فهو يقسم مراحل رشد الشخصية إلى ثلاثة أقسام: الطفولة، والشباب، والكهولة.

أمّا مرحلة الطفولة والتي تستمر إلى أوان البلوغ الجنسي، فانّ الأنا في الطفل لاتظهر إلاّ بعد شعوره بأنّه متمايز عن الآخرين، وحينئذ تبدأ عملية الرشد في الأنا، وأمّا قبل ذلك فالأنا موجودة بشكلها البدائي، أي قبل أن يشخّص الطفل هويته الفردية، فما يسمّى بشخصية الطفل حينذاك ليس سوى انعكاس لشخصية الوالدين، وبعد الشعور بالأنا وتمييز الذات الفردية عن الأشياء الخارجية لا يكون للأنا شخصية مستقلّة وذات مضمون ومحتوى متكامل إلى أوان البلوغ.

وبعد البلوغ تواجه الشخصية مشكلات التوافق مع البيئة وتطابق الحاجات والميول مع الواقع الخارجي، فيهتم الشاب حينئذ بالعثور على فرصة للعمل والكسب وتشكيل الأُسرة، ويكون جانب الوعي هو الغالب في هذه المرحلة حيث يسعى بصورة مداومة إلى تحقيق الأهداف المنشودة وإيجاد مكانة اجتماعية مناسبة ولذا تكون هذه المرحلة مليئة بالهيجان والفعالية والنشاط والتقدّم بصورة مطّردة.

ثمّ يصل الحال إلى مرحلة الكهولة التي تقع بين 35 ــ 40 من العمر، وهذه الفترة من العمر تحتوي الكثير من القلق واليأس، لأنّ الكثير من الأهداف قد وجدت طريقها إلى مستوى الوجود والتحقّق من الدراسة الجامعية، أو إيجاد مهنة وحرفة مطمئنة إلى تشكيل الأُسرة ورؤية الأبناء، أي وصل إلى مرحلة تثبيت مكانته الاجتماعية والنفسية، وفي الوقت نفسه تبدأ طاقات الشباب بالنضوب بعد أن يفقد الذهن قدرة ابتكار أهداف جديدة للحياة، فيصيب الإنسان السأم واليأس والشعور بالخواء الروحي والعبثية في الحياة، فيرى يونغ أنّ هذه الحالة السلبية أمر لا مفرّ منه في هذه المرحلة، حيث أنّ الــ«شادو» يبدأ ببسط ظلاله على الجانب الواعي من الإنسان بعد ضعف بنية الإنسان وارتباك قواه الإرادية، فلابدّ للإنسان في هذه المرحلة من إيجاد التصالح بين اللاوعي والوعي، وهذا لا يعني بأن يستسلم للشادو ورغباته غير المشروعة، مثل الحرص والأنانية والطمع و.. بل عليه الاعتراف بها كحقيقة واقعية تحتل مكانها في الذات ويحاول التوفيق بينها وبين المدركات الواعية في الشخصية، وبعبارة أُخرى أنّ على الإنسان التوجّه في هذه المرحلة إلى عالمه اللاواعي بعد أن كان في المرحلة السابقة شديد التوجه إلى الجانب الواعي منه ومتغافلاً عمّا

سواه، ويتغيّر بذلك الاتجاه العام للفرد من الاهتمام بالماديات والجسمانيات إلى الاهتمام بالمعنويات والمعاني الفلسفية المجرّدة.

وبذلك نصل في هذه المرحلة إلى أنّ الشخصية تبدأ تعطي ثمارها وتنضج وتبلغ الاستحكام والتوحّد فيما لو نجح الفرد في المواءمة والتوفيق بين عالم الوعي واللاوعي، ويكون على درجة جيدة من الصحة النفسية والسلامة الروحية، وهذه الحالة هي ما يطلق عليها يونغ بـــ«التفرّد» أو التوحّد، أمّا لو لم يحالفه الحظ في التغلّب على هذه المشكلة فانّه سيكون معرّضاً للإبتلاء بالأمراض النفسية من الكآبة المزمنة واللاهدفية في الحياة والسأم وأمثال ذلك.

وأوّل ما ينبغي عمله لتحقيق النجاح والتفرد في هذه المرحلة هي أن نزيح القناع «برسونا» عن شخصياتنا ونقبل بها كما هي من دون غطاء أو قناع زائف، وكذلك الاستمرار في نشاطنا الاجتماعي ومحاربة الأدوار المختلفة في حياتنا المعيشية.

ثمّ معرفة الطاقات المخرّبة للظل أو الشادو والاعتراف بها لا التسليم لها أو السماح لها بالتسلّط على سلوكياتنا، وذلك لأنّنا استفدنا في المرحلة السابقة من «برسونا» للتغطية على الجانب السلبي من شخصيتنا وطردنا الشادو إلى خارج حدود الوعي، فإذا أردنا في هذه المرحلة إزاحة القناع وقبول بالشخصية الواقعية لنا، فلابدّ من التصالح مع الشادو وقبوله وتحقيق الانسجام بين الوعي واللاوعي ليتسنّى تحصيل التوحّد والتفرّد في الشخصية، وكذلك لابدّ من إيجاد التوافق بين «آنيما» (صفات الأُنوثة) وعالم الوعي في الرجل، وكذلك «آنيموس» في شخصية المرأة بأن نسعى لاخراجه من عالم اللاشعور، فالرجل عليه أن يسعى لترشيد العواطف الأُنثوية في نفسه وتقويتها، وكذلك المرأة عليها أن تظهر ما في نفسها من الجرأة والشهامة والتفكير المنطقي وتجنّب الميوعة والإنفعال، وبذلك يتسنّى للفرد إكتشاف منابع جديدة للابتكار والإبداع[59].

● **مناقشة مذهب يونغ:**

أعرضنا عن الكثير ممّا كتبه يونغ في علوم مختلفة كالفلسفة والأديان والأحياء والأدب وغيرها ممّا تضمنته كتبه الكثيرة ومقالاته الوفيرة، والحقّ أنّ يونغ له مبتكراته في علم النفس ممّا لم يسبقه إليه أحد، وأثبت التجريب صحتها النسبية، مثل مقولة اللاوعي الجمعي، ومفهوم التفرّد، ونظرياته في الجانب الغيبي في الإنسان، وهذه الجهة من أفكاره ونظرياته هي التي تعرّضت للنقد والرفض في المحافل العلمية وكانت مثار جدل لدى علماء النفس، بينما الفلاسفة والأُدباء لا يجدون فيها غضاضة، بل على العكس، فهذه الرؤى والنظريات أثرت البحث الفلسفي والعلمي كثيراً، ونحن نعتقد أنّها نقطة قوّة في مذهب يونغ لدراسة النفس الإنسانية الذي أكّد عجز المنهج التجريبي والمختبري عن إدراك كنه النفس بقوله: «إنّ كلّ من أراد أن يفهم شيئاً عن ذهن الإنسان فانّه سوف لا يحصل على شيء من المنهج التجريبي ...».

(59) نظريات الشخصية ـــ دوان شولتز ـــ ص118 ـــ 121.

الشيء الآخر من مجلوبات يونغ إلى مدرسة التحليل النفسي أنّه تجاوز الكثير من أخطاء اُستاذه ورفيقه «فرويد»، فقد وسّع دائرة الليبيدو لتستوعب غرائز اُخرى غير الجنس، وحدّد المحور لها بالقوّة الحيوية كما تقدّم.

ومن ثمّ لم يرتض التقسيم الفرويدي للشخصية ومراحل النشؤ والرشد، واستبدلها بنظام علمي أفضل منه متلافياً النواقص في التقسيم الأوّل، فمن جهة ركّز اهتمامه على المرحلة الأخيرة للشخصية: وهي مرحلة الكهولة، بينما لم تكن ذات بال في منظومة صاحبه الفكرية، لأنّها لا تمثّل سوى انعكاسات لدور الطفولة، وبهذا لفت يونغ نظر العلماء والباحثين إلى الأمراض النفسية التي تصيب الكبار من جرّاء شعورهم بالخواء الروحي والعبثية في الحياة، وكانت أساليبه العلاجية لهذه الحالة مؤثرة بشكل ملحوظ حتّى أنّ الكثير من المرضى الذين قدموا إليه من بلدان مختلفة أيّدوا تأثيره الملحوظ في استردادهم الثقة بالنفس وزوال الأعراض السلبية التي كانت سبباً في تردّي حالتهم الصحية.

ومن جهة اُخرى عدّل من جبرية فرويد في خضوع الشخصية لمؤثرات مرحلة الطفولة، ممّا سمح لعلماء النفس والباحثين في المدرسة التحليلية بالإنطلاق في فضاءات جديدة بعيداً عن التقوقع في اُطر الطفولة الضيّقة والرؤى الفرويدية الجامدة، والدليل لدى يونغ هو أنّ أكثر المراجعين له في عيادته ليسوا من المرضى النفسيين بالمعنى الفرويدي، بل أشخاص من كبار السن يشكون الخواء المعنوي كما ذكرنا، ولذا كان الطابع العالم لموضوعات كتابات يونغ لا يخلو من روحانيات ودور المفاهيم الغيبية والحقائق الميتافيزيقية على الصحة النفسية. حتّى أنّ يونغ كان يؤكّد هذه الحقيقة بقوله: «انّ مشكلة الإنسان المعاصر هي مشكلة دينية في جوهرها».

ومع هذه المحسّنات، يبدو أنّ يونغ لم يحالفه الحظ كثيراً في إقناع الوسط العلمي بنظرياته، فبقي يراوح في مكانه، أو ببيان آخر: لم يكتب له من الشهرة والصيت ما كتب لفرويد بالرغم من وفرة نظرياته ومعقولية أفكاره، ولعلّ السبب في ذلك ما ذكرنا من ميله نحو التدين والتطلّع إلى ما وراء الغيب، وهذه تعتبر جريمة علمية في ذلك الوسط المادي الذي يفضل الوقوف عند صخرة الطبيعة على التحليق في غياهب الماورائيات وان كان المنهج الثاني يتفق تماماً مع البعد الروحاني في دائرة النفس الإنسانية. واحتمال آخر وهو صعوبة الأسلوب البياني لنقل المفاهيم والرؤى في كتابات يونغ وعسر هضمها على القارئ إلاّ بعد جهد بالقياس لكتابات فرويد وآدلر والمعاصرين لهم من العلماء.

وعلى كلّ حال فانّ السبب الأهم يكمن في الدائرة العلمية وميدان الصراع الفكري مع العلماء والمذاهب النفسية، حيث لم تؤيد التجارب والتحقيقات الكثير من آراء يونغ وأفكاره، وذلك:

1 ــ أنّها حصيلة استنطاق يونغ للمرضى والشواذ من الناس، كما هو الحال في المنهج الفرويدي، ومن ثَمّ تعميمه إلى الأسوياء والأصحّاء، ولا أحد يشكّ في ضعف هذا المنهج ووجود الخلل في هذا الأسلوب، وقد كان يونغ بالذات من المعترضين على فرويد هذا التعميم في المحصولات العلمية من هذا النمط، ثمّ إنّ ذلك لا يخلو من تدخل سليقة يونغ في رسم النتائج وصياغة المفاهيم المستقاة من التحليل النفسي للمريض وفقاً للمرتكزات الذهنية والمسبوقات الفكرية عن المرض وعلله وشرائطه، أي ظنّ المحلّل ــ وهو يونغ بالذات ــ لا يوفّق في اتخاذ موقف

حيادي من الظواهر المرضية والموضوعات المتحركة على أرض الواقع من دون الاستعانة بالسوابق الذهنية عن ذلك الموضوع.

2 ــ اعتراف يونغ بعدم جدوى أسلوب المختبرات الجامعية في الكشف عن المحتوى الذهني والداخلي للإنسان يثير الشكّ في مدى صحّة نظرياته التي لم يثبتها بالدليل العلمي المتفق عليه في تلك الأوساط، ومن جهة اُخرى يرفض يونغ التوسل بالدليل الفلسفي لإثبات مدعاه مؤكّداً أنّ نظرياته ومقولاته تدخل في صميم علم النفس الحديث ولا ربط له بالفلسفة، ومن تلك المقولات ما ذهب إليه من مواجهة الأزمة النفسية في مرحلة الكهولة وضرورة إيجاد الوفاق بين عالم الوعي واللاوعي لحلّ هذه الأزمة، حيث صرّح بأنّه توصّل إلى هذه الرؤية من خلال مواجهة حالته النفسية بالذات والتوغل في لا وعيه، أي انّه جعل من نفسه موضوعاً للتجربة واستخرج تلك النتائج والتفاصيل عن هذه المرحلة، والسؤال هو: كيف يمكن الاطمئنان بصحة نظرية لا تقبل التكرار بنفس تلك الظروف والشرائط؟ وعلى أي حال فانّ كثيراً من مشاهدات يونغ لا تقبل الخضوع للتجربة وتكرار المحاولة للخروج بنتائج مطمئنة.

3 ــ بالنسبة إلى تقسيم الشخصية إلى: منبسط ومنطوي، وما يتفرّع عليهما من إشكاليات وتفريعات لتحديد الشخصية بسمات معينة، فهذا أيضاً ممّا لم يقم عليه دليل ولم يثبت ببرهان سوى بعض الاستقراء الناقص، والمشاهدات المحدودة.

ثمّ إنّ كثرة المداخلات بين هذه الأنماط وعدم وجود معايير محدّدة لكلّ صنف من هذه الأصناف يقلّل من أهميتها ويضعف الاعتماد عليها في كلّ دراسة نفسية مثمرة، وقد اعترف يونغ بنفسه بهذه الملاحظة، ومعها ما الفائدة من كلّ هذه البحوث والتجارب الكثيرة والمتشّعبة ما لم نخرج منها بقانون كلّي أو قاعدة ملزمة؟ أي إنّ الترابط بين صفات النمط الواحد من هذه الأنماط ما لم يكن ترابطاً وثيقاً وتلازماً شديداً يفوق حالة الأعم الأغلب فلا يكشف عن صياغة متقنة لأي واحد من هذه الأنماط الثمانية، وهنا يتحرّك البحث عن إيجاد معادلة تحدّد المعيار الذي اتخذه يونغ في هذا التقسيم، لأنّ دائرة التقسيم المنطقي لابدّ وأن تقوم على معيار ومحور يتفرّع عليه ذلك التقسيم، وهنا لا نجد محوراً اعتمده يونغ في تقسيمه المذكور.

وببيان آخر: إنّ كل تقسيم منطقي لابدّ أن يقوم على محور معيّن، فمثلاً تقسيم الإنسان إلى أسود وأبيض، يقوم على أساس اللون، وتقسيمه إلى مذكّر ومؤنث يقوم على أساس الجنين، وهكذا. ولو جئنا إلى تقسيم يونغ للشخصية إلى: منبسط ومنطوي، فهذا التقسيم لابدّ وأن يقوم على أساس العلاقة مع الناس، أي انّه أخذ الشخصية من خلال علاقة الفرد مع الآخرين فتارةً تدفعه الليبيدو إلى خارج الذات، واُخرى تنكمش وتنكفئ على الذات، فإذا كان هذا هو الميزان والمحور للتقسيم، فوجود قسم ثالث محايد قادر على احتواء طائفة كبيرة من الناس إن لم تكن الأكثرية الغالبة يبطل مفعول ذلك المحور ويعزله عن محوريته.

ثمّ مقولة أنّ كلّ نمط يحتوي على أشكال أربعة تزيد في التخبّط في افرازات الفوضى المنهجية لعدم اعتمادها لا على استقراء مطمئن، ولا على أساس تقسيم منطقي يجزم به العقل، ممّا يحوّل هذه الأطروحة إلى ترف فكري ويفرّغها من مضمونها العلمي.

4 ـــ إنّ أرقى ما في تحليلات يونغ عن النفس الإنسانية هو تأكيده على البعد الغيبي فيه، وبعكس جميع المنتقدين لنظرية يونغ على هذه الخصلة واعتبار وجود مواضيع غيبية ودينية وأساطير جلبها يونغ من سفراته المتعدّدة إلى افريقا وامريكا اللاتينية وغيرها من نقاط الضعف لمجمل كتاباته ورؤاه النفسية، فنحن نرى أنّ هذه لا تشكّل نقطة ضعف فحسب، بل تعتبر من نقاط القوّة في كل اطروحة تهتم بشؤون الإنسان وتكامله وعلاج أمراضه النفسية، والدليل على ذلك أنّ يونغ استطاع إعادة الثقة والنشاط والحيوية للكثير من المراجعين بتأكيده على هذا البعد من شخصية الإنسان، وكما هو الحقّ، فلا شيء غير الدين يحلّ مشكلة الإنسان الفلسفية في رؤيته للحياة والكون، ولا شيء غير الدين يشبع في نفسه الحاجة إلى العبادة والتقدّس والإرتباط بالغيب والمطلق.

ولكن ما نريد قوله أنّ يونغ قد نجح ولو نسبياً في إعادة ربط الإنسان بالغيب، أو على الأقل انّه سعى في هذا المضمار، فهلاّ أكمل المشوار وأفصح عن مضمون هذا البعد الغيبي في الإنسان وما يرتبط به من اشكاليات؟

الذي نجده في كتب يونغ ومقالاته أنّه يؤكد على هذا البعد من وجود الإنسان ويندّد بالحضارة الغربية تخليها عن هذا الجانب. وقد تقدّم مقولته في ضرورة الدين، ولكن أي دين؟ وما هي الصياغة التي يراها يونغ صالحة لسدّ هذا الفراغ بعد أن صرّح بعدم فاعلية المسيحية لاشباع هذا الخلل العقائدي في الإنسان الغربي؟

انّنا نعتقد أنّ يونغ في هذا الموضوع نجح في الإثارة وفشل في احتواء الأزمة وحلّها، ولذا فانّ القاري لكتابات يونغ يجد توصيات كثيرة في ضرورة إعادة النظر في البعد الغيبي والأخلاقي للإنسان وضرورة الاقتباس من حضارات الشرق جنوحها إلى المعنويات لترميم الخلل في الحضارة الغربية، وكما يقول: إنّ الإنسان الغربي سعى إلى التعالي على الطبيعة والخروج منها، بينما الإنسان الشرقي سعى إلى التوغّل في أعماق الطبيعة والتأمّل الباطني في النفس وخلجاتها والسيطرة عليها، ويقصد من ذلك المتصوفة والبوذية وطوائف المرتاضين في الهند وأمثال ذلك.

ولكنّك عندما وضعت يدك على الجرح ـــ والخطاب ليونغ ـــ فهل يكتفي المريض منك بهذا المقدار دون أن توضّح له الحلول العملية في احتواء أزمته وإشباع همته إلى عالم الغيب؟ وهلاّ توغّلت في الفلسفة وأشبعت هذا الجانب بحثاً وتحقيقاً كيما تنتظم معها منظومة أفكارك دون الاكتفاء باثارات علائم استفهام وتوصيات كلّية لا تشفي غليلاً ولا تروي ظمآناً؟

والملفت للنظر ـــ وهذا أمر يخصّنا نحن المسلمين ـــ انّك حين تتصفّح كتابات يونغ في هذا المجال بالذات فستجد توصيات وارجاعات لمعنويات الشرق بصورة عامة، ولكن عندما يريد الافصاح أكثر فانّه يشير إلى البوذية والهندوسية والمذاهب الشرقية في الهند والصين ما عدا الإسلام، وبين يدي كتاب جمع المترجم فيه عدّة مقالات هامّة ليونغ تتحدّث عن هذا الموضوع بالذات وأسماه بالنظرة الكونية، وفي مقالة له في مقايسة بين الشرق والغرب تجده

يكرّر عشرات المرّات مفردات مثل الشرق، بوذا، الهندو، أديان شرقية و.. لكن لا تعثر على كلمة إسلام أو مسلمين أو حضارة إسلامية.

والسبب في رأيي والذي يعتبر شاهداً على صحّة مقولة يونغ في اللاوعي الجمعي هو الموروث اللاشعوري من أخلاق الأجداد في الحقد على الإسلام والمسلمين، أو بتحليل أصحّ: الخوف منهم، فانّك عندما لا تتلفّظ باسم معيّن فالسبب قد يكمن في كراهيته، وقد يكمن في الخوف منه كالمحكوم بالإعدام الذي يتجنّب ذكر اسم الحبل، وكالكفّار الذين ينظرون إلى جهنم يوم القيامة من طرف خفي.

وعلى أي حال، فهذه الملاحظة لا تختص بيونغ، وأنّما هي سارية في مجمل كتابات علماء الغرب عن حضارة الشرق والدين وعالم الغيب والكتب المقدّسة و.. وكأنّ الإسلام أحد مذاهب اليونان الفلسفية المنسوخة، والمسلمين قبيلة من قبائل الآمازون!!

3 ـــ آدلر وعقدة الحقارة: (1870 ـــ 1937)(60)

يختلف آدلر مع فرويد ويونغ من جهات عديدة، فمن جهة يختلف مع فرويد في تعليماته الجنسية، فكان على العكس منه لا يرى تأثيراً محلوظاً للغريزة الجنسية في صياغة الشخصية، ويؤكّد على توجه الإنسان إلى المستقبل بدل الماضي، ويمتاز عن رفيقه بأنّه طرح في نظريته مفهوم الدوافع الاجتماعية المؤثرة في شخصية الفرد ورسم سلوكه، والأصل فيها هو الشعور بالدونية والحقارة الذي يلازم الطفل حتماً نتيجة لرغبة الإنسان فطرياً بالتفوّق، أو أنّ هذا الدافع النفسي يتولّد في الطفل بعد شعوره المؤلم بالحقارة في مقابل أفراد الأُسرة الكبار وقوّتهم ونشاطهم وحيويتهم بالقياس إلى ضعفه وعجزه عن أداء الكثير من الأعمال، وهذا الشعور هو الذي يطغى على سائر الدوافع الأُخرى، ويظل ملازماً للطفل حتّى مرحلة الكبر، فإمّا أن يتخلّص منه ويطهّر شخصيته منه بمقولة التعويض، أو يتحوّل هذا الشعور إلى عقدة مركّب النقص كما سوف نرى.

الشعور بالحقارة وإشكالية التعويض

---

(60) ولد ألفريد آدلر في فينّا عام 1870. وكان ذا بنية هزيلة، تخرّج طبيباً عام 1895 وتعرّف على فرويد عام 1901، وانشقّ من مدرسة التحليل النفسي عام 1911، تأثّر كثيراً بكتابات الفيلسوف الألماني «نيتشه» الذي كان يرى أنّ الحياة مجرّد صراع لإثبات الغلبة وأنّ هدف الإنسان الأسمى هو تحقيق التفوّق على الآخرين.

طفولته مشحونة بالمرض والضعف والعجز عن اللعب مع الأقران، ولم يكن في المدرسة بأحسن حظاً وخاصةً في الرياضيات مضافاً إلى انّه كان دميماً أيضاً، ولهذه الأُمور دخل الكبير في انتخابه مهنة الطب ومقولته في محورية دافع الحضارة لجميع نشاطات الإنسان الاجتماعية، خدم في الجيش أبان الحرب العالمية الأُولى طيلة فترة الحرب وأخيراً هاجر إلى امريكا عام 1929 واشتهر هناك بسبب كتبه ومقالاته وحظى بشعبية كبيرة، وفي عام 1937 وبينما كان يتجوّل في البلدان الاوربية لإلقاء محاضراته أُصيب بالسكتة القلبية في اسكتلندا وتوفّي هناك.

يرى آدلر أنّ السلوك الإنساني يمكن تفسيره على أساس محاولة الفرد للحصول على السيطرة والتفوّق على الغير، والدافع الأصل لذلك هو الرغبة في الخلاص من الشعور بالنقص سواء كان جسمياً، أو عقلياً، أو ارتكاب بعض الأفعال غير اللائقة.

وفقاً لنظرية آدلر فانّ الطفل في الخمس سنوات الأُولى من عمره يسعى دوماً إلى التغلّب على الشعور بالنقص والحقارة وإظهار نفسه أمام الآخرين بالمظهر اللائق، وتدريجياً يأخذ هذا الدافع في التدخّل لصياغة حياته البعدية ورسم سلوكه من أفكار وأعمال وميول اُخرى، والسعي للتغلّب على هذا الإحساس هو ما يسمّيه الرغبة في التعويض وجبران النقص، فان لم يستطع تعويض النقص أدّى ذلك إلى تشديد هذا الشعور في النفس وتولّد عقدة الحقارة، والمنشأ لهذا الشعور ثلاثة اُمور: 1ـ الحقارة العضوية 2ـ الإفراط في التدليل 3ـ الإفراط في التقريع وعدم التوجّه لعطش الطفل إلى المحبّة.

وإن تمكّن من الغلبة على هذا الشعور فإنّ ذلك ينعكس على موفقيّة الفرد في جوانب الحياة الثلاثة، أيّ المجتمع، والعمل، والجنس.

وقد يكون هناك إفراط في التعويض ناشيء من حساسية الفرد الشديدة تجاه النقص، فيتولّد من ذلك نبوغ في المجالات الحضارية للفرد وموفّقية غير طبيعية لبعض الأفراد من أساطين الحضارة البشرية.[61]

ويمكن أن يجرّ الإحساس الشديد بالحقارة إلى العكس من ذلك، فيحاول الفرد التعويض عنه باُمور سلبية للفرار من ذلك الشعور كأن يلجأ الشخص إلى سلوك طريق الاستثارة العاطفية لجلب محبّة الآخرين وتعاطفهم معه، وقد تزداد هذه الحالة قوة فتظهر على شكل مرض نفسي. والخلاصة إنّ أمام الإنسان ثلاثة طرق للتعويض عن النقص:

1 ـــ التعويض الناجح في العلائق الإجتماعية وفي الحياة العلمية وفي العلاقات الجنسية.

2 ـــ التعويض الزائد الذي يظهر على شكل اضطراب في السلوك على المستوى الإيجابي، ويأتي ذلك عندما يصبح الدافع للتعويض عن النقص شديداً وملحّاً ..

3 ـــ اللجوء إلى المرض كوسيلة للحصول على الشفاء.

ولذا يرى آدلر أنّ كل مرض نفسي يمكن فهمه على انّه محاولة من الإنسان لكي يحرّر نفسه من الشعور بالنقص ويحصل على شعور بالقوّة والعظمة، وأنّ الأمراض العقلية ما هي إلاّ نتيجة الفشل التام في قهر الشعور بالنقص[62].

وبذلك يتّضح أنّ نظرية آدلر تهتم بعزم الشخص على بناء نفسه وصياغة شخصيته والتخلّص من عقدة الحقارة، بخلاف ما كان عليه فرويد من نظريته الجبرية.

العلاقة الإجتماعية ونوعية الإرتباط

---

(61) تاريخ علم النفس ومذاهبه ـــ هنريك ميزيان ـــ واستاوت سكستون ـــ ط2 ـــ ص595.

(62) النفس انفعالاتها وأمراضها ـــ د. علي كمال ـــ الطبعة الثانية ص125 ـــ 126.

يعتقد آدلر بأنّ الإرتباط مع الآخرين أوّل وظيفة وتكليف للإنسان في حياته، وهذا الإرتباط يصاحب الفرد طيلة حياته ويصبغ الحياة وجميع المتغيّرات والسلوكيات في نمط الشخصية بطابعه ويخضعه لتأثيراته، ولذا أكّد آدلر على مفهوم «**العلاقة الإجتماعية**» وأنّها استعداد فطري في الفرد يتيح له التفاعل مع الآخرين لتحقيق الأهداف الفردية والإجتماعية للإنسان، وفي هذه المفردة يختلف آدلر عن رفيقيه فرويد ويونغ حيث لم نجد ذلك الإهتمام عندهما بالمؤثرات والدوافع الإجتماعية.

والحقيقة كما يراها آدلر أنّ الإنسان لم يكن يستطيع الحياة من دون علاقة وإرتباط بالآخرين، فمنذ القديم كان الإنسان يعيش ضمن عوائل وقبائل ومجتمعات بشرية مختلفة، ووجودهم ضروري لبقاء الفرد، ولذا وجب على كلّ إنسان التعاون مع الآخرين وإظهار علاقته الاجتماعية بهم، ولكن التفاعل الإجتماعي لا يخلو من مشكلات وتعقيدات لابدّ منها، وأحدها في كيفية التغلّب على عقدة الحقارة التي تعود في الأصل إلى الروابط الإجتماعية، وهذه المشكلات تتمحور ــ كما تقدّم ــ في ثلاث اُمور:

كيفية إرتباطنا مع الغير.

ومشكلات العمل والكسب،

مشكلات الإرتباط الجنسي.

والإنسان لابدّ له في التعامل مع هذه المشكلات الحياتية من اتّخاذ أحد أربعة أنماط في رسم السلوك وصياغة الشخصية: «النمط المتسلّط»، «المستعطي»، «المتجنّب»، «الناجح إجتماعياً».

أمّا النمط الأوّل فيريد التسلّط على الآخرين مع قلّة اكتراث لمشاعرهم وأحاسيسهم، بل يرسم سلوكه وفق ما يريد ويرغب والدافع له على ذلك هو محاولة تعويض النقص بتوهم أنّ الاستعلاء على الآخرين يحقّق في نفسه إشباعاً لغريزة التفوّق ويقلّل من شعوره بالنقص، وهذا النمط بدوره على نوعين: نوع إفراطي ويكون عدوانياً ومؤذياً ومخالفاً للتقاليد والأعراف الإجتماعية، وناشزاً عن الاُصول الأخلاقية، والنوع الآخر أقلّ ضرراً من الأوّل، وهو ما تنعكس فيه هذه الحالة نحو الذات، ويكثر هذا النمط في المعتادين على المخدرات والمشروبات الكحولية، وقد يدفعه الشعور بالعدوان إلى الانتحار، لأنّه يعتقد أنّ العدوان على النفس يحقّق ألماً وأذىً للآخرين.

النمط المستعطي وهو الأكثر رواجاً وشياعاً من سائر الأنماط، وفيه يتوقّع الشخص محبّة الآخرين ويسعى إلى إرضائهم وجلب اهتمامهم نحوه بدافع من الشعور بالنقص ومحاولة التعويض عن ذلك باكتساب محبّة الآخرين ورضاهم بهذا الأسلوب، وبذلك يكون هذا الشخص تابعاً لتصورات الآخرين وحكمهم وفاقداً للاستقلالية.

النمط الثالث وهو المتجنّب، فلا يحاول إيجاد حلول للمشاكل التي يواجهها في المجتمع، بل يتهرّب منها ويتجنّب التورط في أيّة مشكلة بدافع من الخوف من الفشل الذي يزيد في نفسه شعوره بالنقص.

وهذه الأنماط الثلاثة لا يمكن اعتبارها موفقة في التغلّب على مشكلات الحياة. وغير مستعدّة لمواجهة العقبات التي تعترض طريقها في المجتمع، ولذا نجد اضطراباً في السلوك وخللاً في الشخصية ومعاناة نفسية لأفراد هذه الأنماط.

النمط الناجح إجتماعياً وهو المتفاعل مع الآخرين وفق احتياجاته الواقعية، وهؤلاء الأشخاص يستطيعون تحقيق الرشد النفسي والنضج العاطفي من خلال علاقتهم بالمجتمع.

ترتيب الولادة:

أعطى آدلر أهميّة كبيرة في صياغة شخصيّة الفرد إلى موقعه من أفراد العائلة، فمن خلال تجاربه الإجتماعية رأى انّ الأولاد يختلفون من حيث الشخصية وفق ترتيب ولادتهم، فعلى سبيل المثال الأبن الأكبر للعائلة يحاط بعناية فائقة، ويستمر هذا الحال حتّى ولادة الابن الثاني والذي يسبّب خلعه من مقامه الإجتماعي والإهتمام بالثاني، فتكون النتيجة أنّ الأوّل يشعر بعدم الأمان في العائلة وتنمو في نفسه دوافع عدوانية ونوازع هاجمية تجاه الآخرين، فلذا يرى آدلر أنّ أغلب الجانحين نحو الجريمة وأشرّهم والمعقّدين من هذه الفئة من الأولاد، وفي الوقت نفسه يتمتّع هؤلاء بذكاء أكبر من اُخوتهم.

الإبن الثاني للعائلة ينمو محبّاً للجاه ومتمردّاً وحسوداً ويسعى دوماً في إحراز التفوّق على أخيه الأكبر، ولكن مع ذلك فانّ الثاني بالقياس إلى الابن الأكبر أكثر مرونة مع الآخرين وأفضل معاشرة وتلاؤماً، أمّا الأخير فالغالب انّه ينشأ اتّكالياً ومدلّلاً وباعثاً على تورّط والديه في مشاكل وأتعاب، وقد يلجأ إلى الادمان تخلّصاً من التوغّل في أتعاب الحياة ولعدم ثقته بنفسه عند الكبر.

وقد أفادت التجارب أنّ الولد الأكبر لو كان بنتاً فانّها تكون أكثر إطاعة من أخواتها، وتشعر أكثر بالمسؤولية عن والديها وعن إخوانها وأقرب إلى الوالدين منهم، ولكن بالرغم من ذلك فانّ الإبن الأكبر لا يقع محبوباً من الآخرين وذلك ما يزيد في إختلاله العاطفي. وكذلك أثبت التجريب أنّ الابن الأكبر له القابلية أكثر من غيره على التفوّق في الجامعة والنجاح في الوسط العلمي والتقدّم الفكري، وخاصةً في الرياضيات والإستدلال الكلامي والطبّ والمديرية[63].

ملاحظات حول مذهب آدلر:

لاحظنا أنّ تصوّر آدلر عن الإنسان أكثر معقوليّة وأرحب اُفقاً من فرويد، حيث لا يحنّط مستقبله بترسبّات الماضي ولا يسلب منه اختيار السلوك المناسب للنجاح في المستقبل، وكذلك إعطاء الأهمية لجانب الوعي في الشخصية، فيتجه الإنسان نحو بناء مستقبله وهو واع لعمله ونشاطه ودوافعه، لأنّه يتصرّف بدافع من الغرائز المكبوتة وإنعكاسات الطفولة الكامنة في اللاشعور، وهذه الملاحظة كفيلة بتكريس الثقة بالنفس والإعتداد بالشخصية بالنسبة إلى مستقبل الفرد، فانّ نظرية آدلر متفائلة أكثر من سابقتيها، وأكثر تفاعلاً مع المجتمع، لأنّها ـــ كما رأينا ـــ تهتم للدوافع الإجتماعية وترى لها المحورية في السلوك، ممّا يعزّز التلاحم الإجتماعي بين الأفراد وإهتمام بالاُطروحات

(63) نظريات الشخصية، دوان شولتز ـــ ط6 ـــ ص147 ـــ 148.

الإجتماعية في صياغة الشخصية وعلاج الأمراض النفسية. رغم أنّ آدلر لم يغفل دور الغرائز والصفات الموروثة، ولذا قال بفطرية العامل الإجتماعي في الفرد، ودور الترتيب في الموضع العائلي بالنسبة للأولاد وتأثيره غير الحتمي على الشخصية.

نظريات آدلر أفادت علم النفس كثيراً رغم بساطتها ووضوحها وخاصةً في مجال الطبّ النفسي، حيث يعطي آدلر مكانة خاصة للوعي والفكر في تسبيب الاضطرابات النفسية ممّا يساعد أكثر على دراسة الأسباب والشرائط لكثير من الإختلالات العصبية والعقلية.

ومن جهة اُخرى اهتمّ آدلر بالعوامل الثقافية في تكوين الشعور بالحقارة والنقص ممّا ألفت نظر المربّين لدراسة هذا الأمر ولتفادي النقص والخلل في المناهج التربوية وفقاً لهذه النظرية.

ثمّ أنّ نظرية آدلر تفتح الآفاق المتحرّكة أمام المصابين بعقدة النقص وتدعوهم إلى استثمار هذا الشعور في التعويض الإيجابي، بل قد يكون سبباً في التفوّق النادر والتوفيق الكبير إذا أحسن المرء إستغلال هذا الدافع في التعويض وضمّ إليه الشجاعة الكافية والمثابرة على مواصلة العمل، ويضرب له أمثلة من كبار العظماء وروّاد الحضارات كانوا يشكون من عاهة بدنية أو حقارة في النسب أو وضاعة في الرتبة الإجتماعية وذلّة في النفس.

وبالرغم من هذه المحسنات وغيرها المتناثرة في تحقيقات آدلر ونظرياته النفسية، إلاّ أنّه من الضروري الإشارة إلى نقاط الضعف في هذه الاُطروحة النفسية المتكاملة بحيث استدعت عدم رواجها وسرعة اُفولها وضمورها.

فمنها: انّ هذه النظرية بالرغم من توجهّها للعوامل والمؤثّرات الإجتماعية وصياغة شخصية الفرد بمقدار ما له من تفاعل مع الآخرين، إلاّ أنّ هذا التفاعل قد أخذ فيه الجانب السلبي من الإنسان حيث أكّدت النظرية على تصوير العلاقة الإجتماعية على أساس من التصارع والتنافس وإثبات التفوّق وأمثال ذلك، ولم تضع في حسابها الدوافع الإجتماعية الخيّرة في الإنسان من التعاون والمحبّة والإيثار و.. فكانت النتيجة الطبيعية في هذه الحالة هو أنّ الأغلب الأعمّ من الأفراد الذين لم يوفّقوا إلى التعويض الإيجابي والتغلّب السليم على عقدة النقص أضحوا صرعى الأمراض الأخلاقية من الحسد والكراهية واليأس وحبّ السيطرة وغيرها من السمات والإتجاهات النفسية الذميمة والمرفوضة، ونرى تأثير نظريات الفلاسفة الألمان وخاصةً في غريزة التفوّق ومعادلات الصراع الدائم لنيتشه على كتابات آدلر، وقد يكون لنظرية داروين سهم في اتجاه آدلر هذا ونظرته القاتمة عن العلاقات الإجتماعية.

ومنها: ما يتعلّق بالشعور بالدونيّة والحقارة، فالحقيقة أنّ الطفل وان كان في بداية أمره يشعر بالنقص بالقياس لمن حوله، إلاّ انّ هذا الإحساس فطري ويمتدّ إلى أعماق الذات، فحتّى لو لم يكن هناك طرف آخر أقوى وأكمل من هذا الفرد، فانّه يشعر في قرارة نفسه بالذلّة والضعف والعجز أمام القدرة المسيّرة للكون وعوامل الطبيعة، ولكن هذا الشعور في بداية أمره محدود بحدود الضعف والنقص البدني. وليس الحلّ منحصر بالتعويض الإجتماعي وإحراز الموفّقية في المجالات الثلاثة المذكورة: إرتباطه مع الآخرين، العمل، الجنس، بل إنّ الإنسان حتّى لو نجح في هذه الميادين وأثبت جدارة وقدرة فائقة، فمع ذلك يشعر في قرارة نفسه بالعجز والضعف أمام الحوادث المستقبلية، ولا يسدّ هذا الخلل النفسي إلاّ بالتوجّه إلى عالم الغيب والإستمداد من قدرة الله اللامتناهية لجبران هذا النقص، لذا لابدّ

أن يعرف الإنسان كماله وهدفه في الحياة ويحاول هداية هذه الدوافع النفسية بالاتجاه السليم بدل التركيز على التنافس الإجتماعي وترشيد غريزة التغلّب والتسلّط.

ومع ذلك فإنّ الفات آدلر نظر الباحثين إلى دافع التفوّق وجبران النقص ودوره في صياغة السلوك الفردي لا يخلو من تقدير وتحسين.

ومنها: إن آدلر يرى وحدة الشخصية وإتّحاد أركانها الثلاثة التي ذهب إليها فرويد ومحورية الأنا وإستقطاب جانب الوعي في الشخصية لسائر أنواع السلوك الصادرة من الإنسان، وهذه النظرية وان كانت أفضل من القول بالفصل التام بين الهو والأنا والأنا الأعلى وحالة التصارع والتناحر في النظرية الفرويدية، إلاّ أنّه لا يمكن قبول مبدأ الوحدة المطلقة وإخضاع الشخصية إلى محورية الأنا فقط. لأنّه سيأتي في باب الشخصية في المدرسة الإسلامية أنّ الشخصية كما ورد في المتون المقدّسة للشريعة تتكوّن من قطبين، أو نقول بأنّ الإنسان له شخصيتان في أعماق ذاته، أحدهما لابدّ من جهادها والتغلّب عليها وهي المراد في قوله(عليه السلام): «**أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك**».

والأُخرى كريمة وعزيزة ولابدّ من رعايتها والعناية بها، وهي المراد في قوله (عليه السلام): «**النفس جوهرة إن صنتها صانتك وإن هنتها هانتك**».

وهذا ما يشهد به وجدان كلّ فرد منّا، لأنّنا نرى أحياناً إنّ الإنسان يشعر إذا ارتكب منقصة ورذيلة يشعر بالهزيمة والمغلوبية بعكس ما لو قام بعمل إنساني وعلى خلاف مصالحه الشخصية ورغباته الفردية، فانّه يشعر بالزهو والإنتصار وليس أمامه طرف آخر سوى أنانيته الفرديّة التي غلبته في الصورة الأُولى فشعر بالهزيمة، وغلبها في الثانية فأحسّ بالنصر والتفوّق، ومن ذلك أطلق العرفاء إسم النفس الحقيقية لذلك الوجود الكريم والمقدّس في الإنسان الذي هو قبس من روح الله وتدعو صاحبها إلى التحلّي بالفضائل والمكارم، وإسم النفس المجازية على هذه الأنا الفردية التي لا تريد من الإنسان سوى إتّباع الشهوات والملذّات الرخيصة، ويسمّيها القرآن بالنفس الأمارة: **(وما أُبّري نفسي إنّ النفس لأمّارة بالسوء)**.[64]

ومنها: حصره الإهتمام بالمؤثّرات الخارجية والعوامل الإجتماعية في دراساته عن الشخصية متناسياً العوامل الذاتية والوراثية والدوافع الغريزية، فنرى أنّه أفرط في ذلك كما أفرط فرويد في الجهة المقابلة، ثمّ تغافله عن دور اللاشعور والرغبات المكبوتة سوى الرغبة في التفوّق والخلاص من النقص، ولا أحد يدّعي أنّ الحاجة الجنسية هي بنفسها الشعور بالنقص والحقارة، أو أنّ الحاجة إلى البذل والعطاء وخدمة الآخرين وإعانة البؤساء والمحرومين والدفاع عن المظلومين وأمثالها من الرغبات الإنسانية تتواءم مع الشعور بالنقص، وأنّها لا داخلة في دائرة حبّ التفوّق إلاّ من منظار سلبي للإنسان وسلوكه للعام.

(64) سورة يوسف: الآية 53.

ثمّ لماذا يرغب الإنسان في التفوّق على الآخرين دائماً ولا نجد هذه الحالة لدى الحيوانات التي تعيش بصورة جماعية كالنمل والنحل؟ فإذا نظرنا إلى الإنسان على أساس هويته الحيوانية فنحن لا نجد مثل هذا الدافع لا أصلاً ولا فرعاً في دوافع الحيوان إلاّ ما كان على أساس التفوّق للحصول على الغذاء أو الجنس، وإذا كان الهدف منه التخلّص من ألم النقص وإعادة التوازن والتعادل للنفس، (ومبدأ التوازن من القوانين الطبيعية الحاكمة على سائر القوانين الماديّة في الطبيعة) فلماذا يبقى الإنسان يحسّ بالحاجة إلى التفوّق حتّى بعد استعادة التوازن، أي بعد صيرورة الفرد متلائماً مع المحيط ومتشابهاً في السمات والصفات مع أقرانه؟ وببيان آخر: إنّ الإنسان إذا ارتوى من الماء وحقّق التوازن في بدنه من جهة نسبة وجود الماء الذي يحتاج إليه البدن، زال عنه العطش والإحتياج إلى الماء، ولكن في مورد التفوّق فإنّ الإنسان يريد أن يكون الأعلى والأفضل والأقوى و.. ولا يكتفي أن يزيل النقص من نفسه وتحقيق التساوي مع الأفراد.

ومن ذلك ندرك أنّ الإنسان مفطور على طلب المطلق والإتجاه في مساره نحو الكمال المطلق. وهو قوله تعالى: **(ياأيّها الإنسان إنّك كادح إلى ربّك كدحاً)**(65).

ولكن الإنسان المادي يرى الكمال في التفوّق على الأقران والتغلّب على الآخرين، وهو هدف وهمي من إفرازات الأنا الفردية والنفس الأمّارة للتغطية على الهدف الحقيقي والغاية السامية لوجود الإنسان كما تخلق له أهدافاً وهمية اُخرى كالأوثان والعقائد الزائفة لتحوير هدفية العبادة لله تعالى وإستبدال الغرض الحقيقي بأغراض وهمية تتلاءم والمغريات الدنيوية والدوافع المادية في الإنسان.

ومنها: التأكيد على مرحلة الطفولة في صياغة شخصية الكبير، وأنّ الكبير لا همّ له سوى التخلّص من عقدة النقص والحقارة التي ابتلي بها في سنين الطفولة، فامّا أن يتغلّب عليها ويحقّق النجاح الإجتماعي، أو يصاب بمركّب النقص، ويستفحل فيه هذا الشعور ليؤدّي به إلى الجنوح نحو العدوان وبغض الآخرين.

ومنها: مقولة آدلر في أخلاقية الأولاد حسب ترتيب الولادة، فقد ذكروا في ردّها أنّها ليست قانوناً كليّاً، مع أنّ آدلر لم يدّع ذلك، بل على الأعم الأغلب كما في سائر موارد تعيين الأنماط في نظرية فرويد ويونغ وغيرهم من علماء النفس، إلاّ أنّ ما نريد تسجيله على صياغة شخصية الكبير من الأولاد أنّ التربية والظروف الموضوعية للإبن الكبير ليست هي التي ترسم شخصية بشكل مطلق كما يذهب إليه آدلر متناسياً عامل الوراثة وتأثيرها في هذا الأمر، وقد غفل عن ذلك سائر علماء النفس الذين أيّدوا نظرية آدلر هذه بشكل أو بآخر.

والسبب في إرجاعهم المفارقات في شخصية الأولاد للعوامل والمؤثرات الخارجية دون الوراثية هو أنّ الأولاد متساوون من هذه الجهة، لأنّهم مشتركون في أبّ واحد واُمّ واحدة، فلا يعقل نسبة التفاوت في شخصية الأولاد إلى العامل الوراثي.

---

(65) سورة الانشقاق: الآية 6.

إلاّ أنّ التأمّل في المسألة يكشف عن وجود الخلل في هذه المقولة، لأنّ الملاحظ أنّ الإبن الأكبر لا تتغير سماته وسلوكياته مع تغيّر البيئة والأُطر المتحرّكة للمؤثّرات الخارجية بصورة ملحوظة، فلو أخذ الطفل الأكبر منذ نعومة أظفاره إلى دور الحضانة، وكذلك أودع الثاني والثالث في دور اُخرى لجاءت نتائج المحاولة بعد رشد الأطفال مشابهة تقريباً، لما أورده آدلر في نظريته فالسائد في هذا العصر في المجتمعات المترقيّة إيعاز أمر تنشئة وتربية الأطفال إلى دور الحضانة في الكثير من الأُسر. ومع ذلك يصدق عليهم ما ذكره آدلر من الفروقات في الشخصية.

أمّا دخالة العوامل الوراثية في ذلك ولا سيّما بالنسبة للإبن الأكبر، فهو إنّ التكافل الروحي للأب والأُمّ قبل الزواج وفي حال العزوبة يختلف كليّاً بعد مضي فترة من العيش المشترك بينهما، فالرجل بعد الزواج تتفتّح في نفسه عواطف ومشاعر جديدة وتنضج دوافع وأحاسيس لم تكن كذلك في السابق. والإبن الأكبر وليد حالة ما قبل الزواج، لأنّ الصفات الأخلاقية والسمات المزاجية لا تزول بين عشيّة وضحاها، أي بعد الزواج مباشرة.

ومن المعلوم أنّ الإنسان يتكامل بالزواج ويرتفع في سلّم الكمال النفسي إلى دائرة أوسع تعتمل فيها من العواطف والإنفعالات وأنماط الرغبات والتصوّرات الذهنية ما لم يكن في المرحلة السابقة. ولذا قلنا أنّ الولد الثاني يكون أكثر نضجاً على مستوى العواطف والتطبيع الإجتماعية والتواؤم مع الآخرين من الأوّل بالرغم من قبول دور التربية وتأثير المحيط في زيادة فاعلية العامل الوراثي. وغالباً ما يعيش الرجل والمرأة قبل الزواج حالة من الاضطراب العاطفي والتذبذب السلوكي وعدم الإلتزام الديني والأخلاقي ممّا تظهر آثارها في الابن الأكبر دون الآخرين من اُخوته.

ومنها: تقسيمه لأنماط الحياة الأربعة: المتسلّط، والمستعطي، والمتجنّب، والناجح، فالظاهر أنّه لا يعتمد على أساس متين سوى المشاهدات الخارجية والإعتماد على ظواهر السلوك دون التوغّل إلى الدوافع والمحرّكات الوجدانية في الأفراد، ولو كان تقسيم أنماط الحياة على أساس الظواهر السلوكية لما تحدّد العدد بأربعة. بل أمكن إيجاد أنماط اُخرى كثيرة حسب فرضية المقسّم وماهية المقسَم، على أنّه لو توغّل في اللبنات التحتية لهذا التقسيم لأمكن إيجاد مشتركات بين هذه الأقسام في جذورها، فليس كلّ من لا يأبه للأعراف والأُصول الإجتماعية هو من النمط المتسلّط، أو المتجنّب، وليس كلّ من يهتمّ لذلك هو من المستعطي أو الناجح، فقد يكون ناجحاً جدّاً مع تجنّب المجتمع كما في المخترعين والفلاسفة وأمثالهم الذين شغلهم حبّ الغير ونكران الذات إلى حصر أنفسهم في سجن المختبر أو بين أكداس الكتب الصفراء لاستخراج دفائن الحضارة، ومن هذه الجهة كان تقسيم يونغ لنمط الشخصية إلى: منبسط ومنطوي أكثر واقعية وشمولية وان كان لا يخلو من إشكالات من جهات اُخرى.

* * *

4 ــ كارن هورناي: (1885 ــ 1952)

ولدت كارن هورناي في هامبورغ الألمانية، ودرست في برلين واختارت مدرسة التحليل النفسي في منهجها العلمي إلاّ أنّها خالفت فرويد من جهات، أهمّها تأكيده على حسد النساء للرجال على امتلاكهم ما ليس لدى النساء وشعورهنّ بالنقص من جرّاء ذلك، لأنّه لو كان صحيحاً ــ كلام لهورناي ــ فلابدّ أن نقول إنّ الرجال يحسدون النساء على النهود البارزة، أو الرحم المنتج للأطفال وغير ذلك، والحال أنّ ذلك مجرّد تجاذب جنسي من الطرفين ظنّ فرويد أنّه حسد ونقص.

في عام 1914 عملت اُستاذة في مؤسسة التحليل النفسي في برلين بعد إتمام دراستها في جامعة برلين الطبّية، وكتبت عدّة كتب ومقالات طيلة 15 سنة يتعلّق الكثير منها في شخصية المرأة وتوضيح علل وأسباب مخالفتها للمنهج الفرويدي في التحليل النفسي.

سافرت إلى امريكا عام 1932 وعملت كمستشارة في المجمع العلمي في مدينة شيكاغو وافتتحت لها عيادة خاصة للأمراض النفسية هناك.

مذهب هورناي في التحليل النفسي:

بينما أكّد فرويد على محورية الدافع الجنسي، وآدلر على عقدة الحقارة، ويونغ على الطاقة الحيوية في صياغة شخصية الإنسان، ذهبت هورناي إلى عامل الاضطراب النفسي زمن الطفولة، فقد يكون هذا الاضطراب حصيلة تعامل الوالدين السلبي مع الطفل كما هو الأغلب، مثل مردودات حبّ السيطرة في الوالدين، أو فقدان الحماية والرعاية، أو عدم توطيد أواصر المحبّة مع الطفل والتعامل معه بأساليب متلوّنة حرباوية، وهذا الاضطراب ليست ذاتياً وفطرياً في نفس الطفل، بل هو وليد عوامل المحيط ومحصول المؤثرات الخارجية، فالطفل لدى هورناي يجد نفسه مدفوعاً لجلب الحماية وطلب المزيد من الأمان في مناخ يهدّد شخصيته وسلامته، وبذلك يكون الدافع الأصل لسلوك الفرد هو حاجته إلى «الأمن والسلامة والحرّية».

فالفرق بين هذه النظرية ونظرية فرويد مع اشتراكهما في التأكيد على مرحلة الطفولة هو أنّ فرويد اهتمّ بتفصيل المراحل الجنسية للطفل، بينما كرّست هورناي اهتمامها على إشكالية الرابطة بين الطفل ووالديه، ولو كان هناك اختلاف على المستوى الجنسي في مرحلة الطفولة فهو نتيجة سلوك الوالدين مع ولدهما.

وعلى هذا الأساس اتّخذ عامل «الاضطراب الأساسي» مكانة محورية في سلوك الفرد، والمنشأ هو شكل إرتباط الطفل مع والديه، ودور العوامل الإجتماعية الاُخرى هو في تفعيل هذا الاضطراب وتقويته، والطفل هو الذي يقوم ببناء شخصيته وفقاً لمتطلّبات المحيط حتّى تصل بعض الحالات السلوكية إلى مرحلة الثبات.

وترى هورناي أنّ الحاجات الأساسيّة للإنسان يمكن جمعها في عشر حاجات: المحبّة، الشريك المتسلّط، القدرة، تسخير، اعتبار، تحسين، حبّ الجاه، أنانية وعجب، كمال، إستقلال، ولكن بعد التحقيق في هذه الحاجات العشر بدا لهورناي إنّه يمكن إجمالها في ثلاثة عناوين:

1 ــ التحرّك صوب الناس «المطيع» وهو ما نلحظه في الحاجة إلى المحبّة والشريك.

2 ــ التحرّك بالإبتعاد عن الناس «المنطوي» وهو الحاجة إلى الإستقلال الكمال.

3 ــ التحرّك ضدّ الناس «المشاكس» وهو عبارة اُخرى عن الحاجة إلى السلطة والقدرة والتسخير وحبّ الجاه و..

فأمّا الأسلوب الأوّل فيشمل على مساعدة الآخرين وخدمتهم والتملّق إليهم، وبهذه الوسيلة يسعى الفرد لإشباع حاجته إلى محبّة الغير لتسكين إضطرابه وإحساسه بالأمن.

الأسلوب الثاني يتحرّك فيه الفرد باتجاه الانطواء والعزلة عن الناس وتجنّب الدخول في نشاط إجتماعي فاعل.

الأسلوب الثالث يعتمد على إشكاليات العدوان والتباغض والتمرّد على الأعراف والتقاليد السائدة واتّخاذ طابع الهجوم والمخاصمة(66).

وجميع هذه الأساليب تفتقد إلى الواقعية في نظر هورناي، في نظر هورناي لأنّها إنعكاسات لانفعالات نفسية وتمثّل أدوات تنفيس عن الاضطراب الكامن في أعماق الذات، فلا تنفع شيئاً في التخلّص منه، بل تزيد من اضطراب الفرد، وكلّما زاد اضطراب الفرد لجأ إلى استعمال أحد هذه الأساليب الثلاثة، وهذا بدوره يفعّل الاضطراب أكثر من السابق وهكذا، لأنّ الحلّ يكمن في مكان آخر غير هذه الأساليب الوهمية، فهي أشبه بماء البحر كلّما شرب منه الفرد ازداد عطشاً تقول هورناي:

«الشخص العصبي (المضطرب) ينفق الكثير من طاقاته لتسكين قلقه واضطرابه في مقابل عوامل الخوف والتشويش النفسي، وبذلك يهدر القوى التي يحتاجها في بناء الذات، وبالنتيجة تحدث فاصلة بين إمكاناته وقابلياته الفعلية، وبين كيفية الإستفادة من هذه الإمكانيات في بناء الذات، أي إنّ الشخص العصبي يجد نفسه مجبراً على صرف الكثير من طاقاته وقواه في سبيل إحباط وإطفاء تأثير الخوف والقلق ..

وبذلك يحرم الاستفادة من هذه القوى والطاقات في طريق رشد وتوسعة إمكانياته وقابلياته»(67).

وعلى سبيل المثال نلاحظ في شخصية المطيع إنّه يتحرّك باتجاه كسب محبّة الغير وهو في حاجة ماسّة إلى العطف والحبّ والحنان والتأييد. ويظهر هذه الحاجة للجميع بأساليب مختلفة من مواساتهم وخدمتهم والإهتمام بشؤونهم، وعادة ما يعيش مثل هذا الشخص مع شخص متسلّط يشع فيه هذه الرغبة كزوج متسلّط أو صديق متغطرس، أو أب متكبّر.

المطيع لا يميل إطلاقاً إلى إنتقاد الطرف المقابل أو الإعتراض عليه ولا يكون شجاعاً أو جسوراً، وتنعدم فيه حالة التوقّع الزائد، ويجنح عادةً إلى التسليم والمصالحة ومواءمة رغباته وميوله مع رغبات وميول الآخرين، والنتيجة التبعية الدائمة للآخرين والاحتياج المتزايد لعطفهم وتأييدهم، والخوف والفزع من كلّ مظاهر الطرد والإبعاد، سواء

(66) مذاهب علم النفس، مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، ج 1، ص 344.

(67) العصابيون في عصرنا،كارن هورناي، ص 31، ترجمة إبراهيم خوجة.

الواقعي أو الخيالي، والمنبع لهذا السلوك هو الدوافع العدائية المكبوتة، فمثل هؤلاء الأشخاص يحملون بين جوانحهم إحساسات عميقة بالإنتقام والعصيان والثورة المكبوتة[68].

ممّا تقدّم من حالات الشخص المطيع يظهر أنّ أغلب الناس المصابين بالاضطراب الأساسي هم من هذا القبيل، أي أنّ أكثر حالات الأفراد العصبيين شيوعاً هو عطشهم الشديد إلى المحبّة والتأييد، وقد لا يكون الفرد ملتفتاً إلى عطشه هذا، إلاّ أنّه سرعان ما ينكشف له هذا الحال فيما لو فقد المحبّة من الطرف المقابل، أو أحسّ بعدم تمايل الآخر لمحبته، مثلاً أن يردّ الغير دعوته، أو أنّ ذلك الغير لا يتّصل به تلفونياً لعدّة أيّام، أو أنّ الآخرين لا يشاركونه في عقيدته مهما كانت المسألة تافهة، فبمجرد أن يدرك ذلك تثور في نفسه مشاعر الألم والإحساس بالبؤس واليأس والحرمان، وقد يحاول أن يخفي هذا الشعور بستار من اللامبالاة وعدم الإعتناء وكأنّ شيئاً لم يحدث.

ومن علائم هؤلاء التفاوت الكبير بين عطشهم للمحبّة، وإبراز الاحترام والتقدير وتبادل الحبّ تجاه الآخرين، بمعنى أنّهم يتوقعون المحبّة من الغير بشدّة، ولكنّهم لا يبادلون الطرف الآخر محبّة صادقة لأسباب روحية ونفسية تجعلهم عاجزون عن ذلك.

إذاً، من خصوصيات هذه الحالة العصبية انّها إجبارية، فالشخص مع علمه بضرورة التخلّص منها وتطهير نفسه من لوازمها، إلاّ أنّه يجد نفسه متجهّاً في هذا السلوك دون إختيار.

ومن خصوصيات هذه الحالة الإحساس بعدم الأمن الروحي. والشعور بعدم الجدارة للقيام بعمل مهم، ويظهر ذلك في تصوّر هذا الشخص بأنّه حقير وتافه وغير جذّاب وأحمق، في حين أنّه قد يكون بالعكس تماماً.

الخصوصية الثالثة لهذا الإنسان العصابي ما ذكرنا من عدم قدرته على استثمار جميع طاقاته والاستفادة من كلّ إمكاناته وقواه، أي إنّ هذا الشخص يستعمل فرامل قويّة مقابل هذه القابليات ويمنعها من الظهور، أو يصرفها في المقابلة مع الاضطراب النفسي بأشكال غير سليمة[69].

وآخر خصوصية للاضطراب أنّه يقترن مع اتجاهات وتصرّفات غير منطقية، والعلّة أنّ نفس الاضطراب غير منطقي ويعبّر عن وجود العيب فينا، إلاّ أنّنا لا نملك الجرأة على الاعتراف بوجود العيب فينا وقبول ذلك، ولذلك نلجأ إلى التغافل عن وجوده واستخدام الوسائل الدفاعية الوهمية المتقدمة لطرده وإبعاده عن ساحة وجودنا، وهناك أسباب عديدة اُخرى لعدم قبولنا بواقعية الاضطراب ومحاولة الفرار منه. وتتجلّى محاولة التهرّب والفرار من الاضطراب المزمن بأربعة طرق:

1 ـــ أن يفسّر اضطرابه تفسيراً منطقياً، ويمنحه البعد العقلي والمنطقي.

2 ـــ أن يحاول إنكار وجوده في نفسه بأيّة صورة وعدم رؤيته.

3 ـــ أن يقوم بتخديره لكي لا يحسّ به.

---

(68) نظريات الشخصية، دوان شولتز، سيدني شولتز، ص 175، نقلاً عن **compliant personalit**.

(69) العصابيون في عصرنا، كارن هورناي، ص 41 ـــ 42.

4 ــ أن يحاذر من تهييج الاضطراب وتحريكه بالإمتناع من الأفكار والأحاسيس والغرائز والذكريات والتصورات التي تؤدّي إلى ذلك[70].

وفي تقسيم آخر لآليات الفرار من الاضطراب وحفظ الذات في مقابل ثقل الاضطراب الأساسي من خلال الارتباط مع الآخرين، ترى هورناي بأنّ الإنسان يسلك في ذلك أربعة طرق:

1ــ جلب المحبّة 2ــ الإنقياد والتسليم 3ــ تحصيل القدرة 4ــ اختيار العزلة، وكلّ واحد منها يهدف إلى إتّخاذ كيفية خاصّة في التعامل مع الآخرين تخفف من وطأة الاضطراب عن نفسه، وقد تقدّم شرح إجمالي عن هذه الأساليب والمناهج السلوكية للأفراد.

تقييم نظريات هورناي:

بالنسبة لخدمات هورناي في الكشف عن زوايا اُخرى من شخصية الإنسان، فلا شكّ أنّ هذه النظرية أضافت بعداً جديداً لأسباب وعلل سلوكيات الأفراد لم تكن موجودة فيما سبقها من الرؤى والنظريات في مدرسة التحليل النفسي، أو بعبارة أدقّ أنّ هذه النظرية قامت بتوسيع دائرة الدافع الأصل وعدم تخصيصه بالحقارة كما هو الحال لدى آدلر، بل ذهبت أبعد من ذلك، وهو أنّ الشعور بالحقارة والدونية بدوره شكل من أشكال الاضطراب النفسي، وهذه النظرية يمكن اعتبارها أكثر تفاؤلاً من نظرية فرويد بالنسبة لشخصية الإنسان ومستقبله لتأكيدها على عرضية العصاب والشعور بالاضطراب وإمكانية تلافيه وإصلاح الخلل.

وتأكيدها على العوامل الإجتماعية هو الآخر من نقاط القوّة في هذه النظرية، ولذلك تعتبر هورناي وكلاًّ من يونغ واريك فروم من طائفة «الفرويديين الجدد» أي العلماء الذين أدخلوا إصلاحات جذرية على مدرسة التحليل النفسي مع الإلتزام بالهيلكية العامّة للمدرسة واتّخاذ التحليل النفسي كمنهج أساس في أسلوب التحقيق العلمي واستكشاف مواطن الخلل في النفس.

ولا يسع المجال لطرح كافّة التحليلات الواردة في كتب هورناي ومناقشاتها لفرويد وآراءها في مجمل التناقضات والصراعات التي يعيشها الفرد في حياته مع الآخرين، وهو متروك إلى الكتب المفصّلة، ولكن ما نريد الإشارة إليه في المقام هو أنّ من تقدّم على هورناي من رجال مدرسة التحليل النفسي بالرغم من أخطائهم الفاحشة في تقييم الإنسان وصياغة شخصيته على أساس الجبر الجنسي، أو نظرية الصراع والتفوّق وأمثال ذلك، إلاّ أنّهم لم يسيئوا إلى الاُسرة وعلاقة الطفل بوالديه مثل إساءة هورناي لها، وحتّى فرويد ونظرية في عقدة اُوديب تصوّر التخاصم والمنافرة بين الإبن وأبيه على أساس غريزي بحت ولا ذنب للأب أو الاُمّ في تأصيل عقدة اوديب في نفس الطفل.

ولكن الملاحظ في نظرية هورناي أنّها شديدة التهجّم على الوالدين في أساليب التربية بحيث يظنّ الطفل أنّ كل ما فيه من رواسب سلبية وتناقضات عصابية فمرجعها إلى سوء معاملة والديه، وتوحي له بأنّ المقصّر الوحيد في ما

---

(70) نفس المصدر، ص 57.

يلاقيه من اضطراب مزمن هو الأب والأُمّ. فمعه كيف نحاول احتواء الأزمة بين الطفل ووالديه وتدفئة أواصر العلاقة العائلية وتمتين وشائج الأُسرة؟

ثمّ إنّ هورناي اقتصرت في دراساتها النفسية على ما ذكرنا من الشخصية ودوافعها وبالأخص في كيفيّة التخلّص من الاضطراب النفسي، وكذلك كرّست إهتمامها في كتاباتها على المفارقات بين الرجل والمرأة والتأكيد على مساواتهما في الميول والدوافع في قبال أفكار فرويد ونظريته في استعلاء الرجل وتفوّقه، بينما لاحظنا سعة دائرة الأبحاث النفسية لكلّ من فرويد ويونغ وآدلر وغيرهم من علماء النفس.

الإشكال العام الذي ذكرناه في نظرية آدلر من عدم توجّه رجال هذه المدرسة للبعد الروحي في الإنسان وحصر المؤثّرات والمنشطّات للشعور بالنقص في المؤثرات الخارجية، يأتي هنا بشكل أوضح وأجلى من سابقه، فالاضطراب النفسي والحاجة إلى الأمن موجودان في أعماق النفس الإنسانية، ولا يصحّ إيعاز السبب في ذلك إلى المؤثّرات الخارجية فقط، فالمسألة أعمق من ذلك بكثير، والإنسان مجبول بفطرته على طلب الكمال، فإذا لم يعثر عليه ولم يرتو من عذب مائه وكوثر شرابه حصلت حالة الاضطراب في نفسه لتدفعه نحو تسكين هذا العطش بالإتصال بالمبدأ جلّ وعلا، وبذلك نعرف أنّ الحاجة إلى الأمن لا يتمّ إرضاؤها بالوسائل المذكورة في النظرية وإسترجاع الثقة بالنفس والتغلّب على الاضطراب، لأنّ الإنسان يطلب الأمن من كافّة جهاته، فلو استطاع الحصول على الأمن من تهديد المثيرات الإجتماعية واسترجع عافيته النفسية وتخلّص من رواسب الطفولة، فهل بإمكانه أن يحصل على الهدوء النفسي حيال الموت ومجاهيل المستقبل قبل الموت وبعده؟ وهل بإمكان الإنسان أن لا يفكّر في هذا الموضوع حتّى بعد مرحلة الكهولة والدخول في سنّ الشيخوخة؟ وإذا كان الجواب النفي فكيف يمكن للإنسان تحصيل الإستقرار الروحي في هذا المقطع الزمني من حياته وهو لا يعلم ماذا سيأت عليه الغد من أحداث وما يضمره له الزمان من كوارث وفوادح؟

قد يكون الموت بالنسبة إلى بعض الناس من أهون المصائب المتوقّعة في مقابل الخوف من الإفلاس بالنسبة للأثرياء، والخوف من إفلات السلطة والقدرة بالنسبة لأصحاب السلطة، وخسوف الجمال بالنسبة لذوات الوجوه الوضيئة، وأمثال ذلك.

ومعلوم أنّ كلّ واحد من هذه الموارد تثير في أعماق الذات إضطراباً نفسياً جامحاً لا يرتبط بالمؤثرات الخارجية بصورة مباشرة، بل بالمحتوى الثقافي والبعد الحضاري للإنسان، وقد سبق للقرآن الكريم أن أكّد على أنّ العلاج الوحيد لمسألة الاضطراب النفسي هو:

﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[71].

إلاّ أنّ المدارس الأرضية بعد أن حجبت الإنسان عن السماء، واستبدلت المنّ والسلوى ببصل الأرض وثومها حارت في تفسير الأبعاد الروحية للإنسان وتصوير منشأ الأزمات النفسية المتجذّرة في أعماق النفس، فكانت عقدة

---

(71) سورة الرعد: الآية 28.

اوديب ونظرية الإحساس بالنقص والشعور بالاضطراب وغيرها بمثابة محطّات زائفة وتفسيرات مشوّهة لما أصاب الإنسان من عوارض التكالب المادي والتمرّد على الفطرة البشرية، وكلّ يدّعي أنّه اكتشف الدواء الشافي والبلسم المعافي لما يعانيه الإنسان من توتر وقلق وكآبة مزمنة في حين أنّه أعجز من أن يداوي نفسه فضلاً عن غيره بتوصياته العلميّة، ولا شكّ أنّ الإنسان فقد ضالّته من يوم إعراضه عن توصيات الأنبياء (عليهم السلام) ومحاولته تحنيط الإيمان والإنطلاق بالشهوات إلى مديّاتها القصوى.

* * *

5 ــ أريك فروم: (1900 ــ 1980)[72]

وهو من الشخصيات المرموقة في مدرسة التحليل النفسي، ولم تقتصر كتاباته ودراساته على علم النفس، بل ضمّ إليها علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ، ولذا جاءت نظرياته أوسع دائرة من زملائه المنتمين الى المدرسة.

أوّل كتاب صدر لفروم عام 1941 بعنوان (الفرار من الحرّية) شرح فيه نظرته عن الإنسان المعاصر الذي يعيش الوحدة والغربة في ظلّ الحرّية المزعومة، وكيف إنّه انفصل عن فطرته وطبيعته بسبب هذه الحرية، فالإنسان في القرن العشرين مُنح من الحرية أكثر من كلّ العصور السالفة، إلاّ أنّه خسر بذلك أمانه واستقراره في أجواء التكاتف الاجتماعي في تلك الأزمنة، أي أنّ الحرّية تتنافى بالأساس مع عناصر الشدّ والترابط في المجتمع، فكلّما كانت الحرّية أقل شعر الناس بالأمن والإنسجام أكثر. ويمثّل المجتمع في هذا الجانب بالطفل المرتبط بوالديه، ولّما كبر وبلغ استقلّ عنهما، ولكن هذا الإستقلال باهظ الثمن، لأنّه خسر من جرّاء ذلك أمنه وإطمئنانه، فالمجتمع الريفي أشدّ ترابطاً وأقلّ حريّة من المجتمع المتحضّر، ولذا فالإنسان المعاصر دائب البحث عن هويته الضائعة، ولهذا فالقوّة المحرّكة الأصل في وجوده ليست هي الدوافع الغريزية كما يرى فرويد، بل الميل إلى الرجوع إلى الظروف الإجتماعية السابقة وتوثيق الإرتباط مع المجتمع والفرار من الحرّية، ويشير في كتابه هذا الذي كتبه في العهد النازي وتأثّر كثيراً بالحماس الذي كان يبديه الناس للنازية إلى أنّ جذّابية النازية تكمن في أنّها أنقذت الناس من شراك الحرّية المنفلتة، وصهرتهم في بوتقة واحدة من الترابط الوثيق بين أفراد المجتمع الواحد. ولذا كان أفضل مجتمع التي يشبع في الإنسان هذه الحاجة هو المجتمع الخاضع لحكومة مستبدّة.

---

(72) ولد فروم في مدينة فرانكفورت الألمانية من عائلة يهودية ملتزمة دينياً، ولكن التشنّج كان يسود الأُسرة، درس علم النفس والإجتماع ونال شهادة الدكتورا عام 1922، وانضمّ إلى مدرسة التحليل النفسي في برلين، ثمّ هاجر إلى امريكا عام 1934، وبقي يعمل في جامعاتها ومؤسساتها، وتعرّف على كارن هورناي وعملا سويّة لمدّة 20 عاماً تقريباً في مدينة شيكاغو ثمّ في نيويورك، كان شديد الإيمان بنظريات فرويد ثمّ ما لبث أن إبتعد عنها وانتقدها حتّى أصبح من ألدّ ناقديها وخاصة في ما يتعلّق بتأثير المجتمع على سلوكيات الفرد.

هاجر فروم إلى سويسرا عام 1974، وبقي هناك حتّى توفي عام 1980 في منزله.

وقد تأثّر في نظرياته هذه في علم الإجتماع بالفلاسفة الألمان مثل هيجل وماركس، ولذا فهو يرى أنّ المجتمع المثالي الذي يعين الإنسان في نيل كماله ويحقّق له رغبته في الأمن والإستقرار هو «المجتمع الاشتراكي الشيوعي الإنساني».

السبيل إلى استرداد الأمن المفقود:

يرى فروم أنّ الإنسان المعاصر ومن أجل الفرار من الحرّية، واسترداد حالة الأمن في نفسه يسلك ثلاثة أساليب نفسية: طلب القدرة، والتخريب، والذوبان اللاإرادي.

أمّا طلب القدرة: فيتجلّى في صورة إحتياج الفرد الشديد للإنضمام إلى الجماعة، ومن خلال ذلك يسعى للسيطرة على الآخرين وإشباع حاجته إلى الأمن بهذه الوسيلة، وتتجلّى هذه الحالة في صورتين: طلب السيطرة على الآخرين، وطلب السيطرة من الآخرين والإنقياد للغير.

التخريب: هو الآخر وسيلة من وسائل الحصول على الأمن، يقول فروم:

«أنا أستطيع التغلّب على الإحساس بالضعف بالقياس إلى ما حوالي من الأشياء بتدميرها، وبذلك أتخلّص من ذلك الإحساس، ومن المعلوم انّني لو استطعت تدمير وتخريب الموضوعات الخارجية فإنّي سأبقى وحدي وأشعر بالعزلة، ولكن هذا الشعور بالوحدة والعزلة يقترن بالفخر، لأنّ تلك الأشياء سوف تفقد القدرة على مواجهتي والتغلّب عليّ وتدميري»(73).

ويرى فروم أنّ الكثير من المفاهيم في النفس والمجتمع هي شواهد على القدرة التخريبية للإنسان مثل: العشق، الشعور بالمسؤولية، الوجدان، الوطن، وأمثالها التي تعتبر وسيلة لتبرير الحالة التخريبية للفرد.

الذوبان اللاإرادي: ومماشاة الوضع والسير مع الجمع دون إرادة هو أكثر الوسائل شياعاً بين الناس للتغلّب على الوحدة والانزواء، بأن يسير الفرد مع المجتمع بشكل يكون مثلهم، وذلك بتطبيق المقرّرات الإجتماعية وعدم الخروج عن الأعراف والتقاليد السائدة بين الناس، ويمثّل فروم لهذه الحالة بالحيوانات التي تسعى للمحافظة على وجودها بالتماثل مع المحيط والتلوّن بألوان البيئة فيصعب على العدوّ تشخيصها والتمييز بينها وبين الأشياء المحيط بها.

وبالرغم من أنّ هؤلاء الأفراد في الحالة الثالثة يحصلون على قسط غير قليل من الأمن والتخلّص من الغربة والوحدة، إلاّ أنّ ذلك يتمّ بثمن باهظ، وهو فقدان الإستقلال الفردي وخسران الذات، فالأشخاص الذين اعتادوا على الذوبان في الجمع وبصورة كاملة ولمدّة طويلة، تلاشت «الأنا» الفردية لهم في «هؤلاء» فلا يشعرون بذاتهم منفصلة عن الغير، وأصبحوا جزءاً من الغير، وحلّت «أنا» الكاذبة محلّ الأنا الواقعية.

وهذا التبديل وفقدان الذات سيؤدّي إلى الاضطراب وعدم الأمن في النهاية، لأنّ هذا الشخص سيعمل وفق ما يريده ويتوقّعه الآخرون منه دون إختيار كالرجل الآلي، وهذه الهوية الجديدة الكاذبة والتي تدعو الشخص لإدامة

---

(73) فروم، 1941، ص 179.

الخنوع غير الإختياري للجمع لحفظها وبقائها لا تجلب للشخص الحماية الكافية والإستقرار النفسي، فلو أنّ هذا الشخص صمّم على مخالفة الآخرين والقيام بعمل على خلاف العرف وتقاليد المجتمع فانّه سيفقد الأمان والهدوء النفسي مرّة اُخرى.

إحتياجات الفرد الإجتماعية:

يرى فروم أنّ الإنسان في ظروف الوحدة والغربة التي يمارسها في المجتمع يجد نفسه بحاجة شديدة للتخلّص من الوحدة والفرار من الحرية المغايرة لطبعه الإجتماعي، ومن هذا التضادّ تنشأ حاجات أساسية، وهي عبارة عن:

1 ــ الحاجة إلى الإرتباط الإيجابي مع الآخرين، وتنشأ هذه الحاجة من قطع الرابطة الأوّلية مع الطبيعة، فالعقل يوصي الإنسان بإيجاد رابطة بديلة عوضاً عنها، وأفضل طريق لتحصيل هذه الرابطة يكمن في عشق الطرف الآخر سواء كان من الجنس المماثل، ويطلق عليه فروم بــ«العشق الأخوي»، أو من الجنس المخالف «العشق الشهواني»، أو عشق الأبناء «عشق الوالدية».

عدم التمكّن من إرضاء هذه الحاجة، يؤدّي إلى الإصابة بحالة الغرور والأنانية، والشخص الأناني لا يستطيع رؤية الموضوعات الخارجية كما هي، بل يعيش في عالم الأفكار والتصوّرات الذهنيّة الذاتيّة، ولا يستطيع إيجاد رابطة سليمة مع الآخرين أو مع المحيط الخارجي.

2 ــ الحاجة إلى إثبات الهويّة الفرديّة، وذلك لأنّ كلّ فرد يشعر بأنّه فرد مستقل ولا نظير له، فهو بحاجة إلى إشباع هذا الإحساس، ويقترح فروم لإرضاء هذه الحاجة أن يقوم الفرد بتنمية قابلياته وطاقاته، أو الدخول في مؤسسات وجمعيات واتحادات يتمكّن بواسطتها من استغلال واستثمار قابلياته الفرديّة ما لم يصل به الأمر إلى الذوبان فيها وفقدان الهويّة الفرديّة كما في ذوبان بعض الأفراد في أحزاب سياسية وجمعيات دينية، فحينئذ يعود هذا الإرتباط على الفرد بحالة الذوبان السلبية المتقدّم ذكرها.

3 ــ الحاجة إلى الإرتباط الحضاري مع المجتمع «**التجذّر**»، وذلك بعد أن انقطعت جذور الإتصال مع الطبيعة، فكان من الضروري إيجاد البديل المتجذّر في ميدان الإرتباط مع الآخرين كالروابط الاُسرية والعشيرة أو حفظ وترشيد الإرتباط مع الاُمّ، وبالإمكان التعالي بهذه الرابطة من الترابط بين الطفل ووالديه إلى دائرة الفرد والمجتمع، ولكن إذا اتّخذت طابع القومية وأحسّ الفرد بجاذبية الإنتماء نحو القوميّة والوطنية كأنماط بديلة عن الرابطة للأصل، فهنا يكمن محذور إنفصال الفرد عن المجتمع البشري ككلّ، ويخسر بذلك دائرة أوسع من الإنتماء الحضاري.

4 ــ الحاجة إلى التفوّق بعنوان أنّه موجود خلاّق، وتجاوز الحالة الحيوانية غير الفعّالة، فالإنسان يشعر في قرارة نفسه بأنّه موجود متكامل وخلاّق، فلو منع الفرد من تفعيل طاقاته و لم يستطع إرضاء هذه الحاجة في نفسه لتحوّل إلى فرد مخرّب، لأنّ الخلاّقية والتخريب أمران فطريان، والحاجات الفطرية بحاجة إلى إشباع وتعالي وإرتفاع.

5 ــ الحاجة إلى التوفيق بين القابليات الذاتية واستثمار الطاقات وإثارة الملكات الكامنة في وجودنا وتحريكها لتتمكّن من التأثير على المحيط الخارجي، وبذلك نستطيع الإستفادة القصوى من ذكائنا وقابلياتنا والتغلّب على المشاكل التي تواجهنا في حياتنا.

6 ــ الحاجة إلى إدراك ما يدور حولنا من العالم الخارجي، وهذا اللون من الإدراك يمكنه أن يكون منطقيّاً، وغير منطقي. فالإدراك المنطقي هو رؤيتنا وإدراكنا للأشياء كما هي، والثاني هو الإدراك في دائرة الذهن والخيال فقط، وكلا هذين الإدراكين يؤثّران في صياغة سلوكنا الخارجي ورسم أهدافنا وغاياتنا في الحياة.

أنماط الشخصية لدى فروم:

الشخصية المنتجة والناضجة نادرة الوجود، والأغلب في الأنماط السائدة بين الناس هي غير منتجة، وعرضه للإصابة بالعصاب، ويمكن درجها في أربعة أنماط:

1 ــ النمط الخاضع: وينتظر من الغير أن يقدّموا له كلّ إحتياجاته، ويتوّقع منهم تلبية متطلّباته وإشباع رغبته في المحبّة دون أن يقابلهم بالمثل، وهذا النمط فاقد للإستقلالية تماماً وليس بإمكانه القيام بأدنى عمل ونشاط دون مساعدة الآخرين.

2 ــ النمط المستغِل، حيث يسعى للتوصّل إلى غايته بالإستفادة من أتعاب الناس وإستثمارهم بالقوّة والحيلة والمكر، فالهدف من إقامة روابط مع الآخرين عند هذا النمط هو الإستفادة غير القانونية وغير المشروعة.

3 ــ النمط المحتكر: ويسعى لتحصيل الأمن بالادّخار والاحتكار، ولا يقتصر الأمر على المال والأشياء المادّية، بل يتّسع ليشمل العواطف والإحساسات والأفكار أيضاً.

4 ــ نمط التاجر، يؤمن بالكسب وزيادة الربح، وهو ظاهرة القرن العشرين والحضارة الرأسمالية، حيث يختزل الفرد شخصيته في موفّقيته في العمل والربح المادي وعدم موفقيته، فتتحوّل شخصيته إلى بضاعة مزجاة تتقلّب مع تقلّب المناخ السوقي.

امّا الشخصية المنتجة والخلاّقة فهي النموذج المثالي للإنسانية، وهي وحدها السوية ولا تكتفي بالإرتباط الشكلي مع الآخرين، بل يتفاعل معهم في نشاط إجتماعي يحقّق له إستثمار قابلياته وطاقاته للوصول إلى أهدافه دون أن يخسرهم أو يؤذيهم.

ويؤكّد فروم أنّ الحضارة الغربية مع الأسف لم تستطع إرضاء الحاجات الحقيقية للإنسان، بل انّ المؤسسات السياسية والإجتماعية غالباً ما تثير في الفرد تعارضاً أساسياً، فعلى سبيل المثال نرى أنّ عملية التطبيع الإجتماعي في إطار قومي أو صناعي يحرم الفرد من هويته الشخصية.

وفي تقسيم آخر لأنماط الشخصية يقسّم فروم في كتابه «قلب الإنسان» (1964) أفراد المجتمع في تقسيم ثنائي إلى: مميت ومحيي، فالشخصية المميتة (اتّجاه غير خلاّق) يكون الفرد معها منجذباً إلى مفردات الموت، الجنازة، تخريب، مدفوع، قمامة، وعندما يتحدّث عن المرض والموت والتشييع يبدو نشيطاً أكثر، ويميل إلى حكومة القانون

والإستفادة من القوّة في تطبيق القانون، أحلامه تدور حول القتل، جمجمة، دم و.. ويعتقد فروم بأنّ آدولف هتلر نموذج الشخص المميت، وليست من الضروري أن يكون هذا النمط من الناس من الأفراد البدويين والمتوحشين، فالبعض تظهر عليه المسالمة والدّعة ولكنّه قد يستبطن الجفاف العاطفي المطلق، ويمثّل لذلك فروم بالاُمّ التي تعيش هاجس فشل إبنها في الحياة ويغلب على تفكيرها الطابع التشاؤمي بالنسبة لمستقبله(74).

يقول فروم:

«إنّها لا تتفاعل مع فرح إبنها، ولا يهمّها كلّ شيء جديد يتفتّح في الطفل ... إنّها لا تؤذي طفلها بشكل علني، ولكن من الممكن أن تخنق سروره وفرحه في الحياة، فالطفل يريد لنفسه النضج والتكامل، ولكنّها في اتّجاهها المميت قد تلوّث مساره التكاملي في النهاية» (فروم 1964 ص39).

الشخصية المميتة تميل دائماً إلى إقتناء وسائل متطورة كالاستريو والأجهزة الكامبيوترية وأمثالها، وذلك بسبب عشقه لهذه الاُمور، لا من أجل الاستفادة منها، بل يحكي هذا عن رغبة هؤلاء الافراد في كلّ ما يوجب بعدهم عن الطبيعة والأشحاص والأفكار وكلّ ما هو حي. «فروم 1973 ــ ص350».

أمّا النمط المحيي، فهو عاشق للحياة والخلاّقية والإبتكار، وله علاقة بحياته وحياة الآخرين وسبل إرتقائهم.

وفي كلّ من هذين النمطين هناك أفراد أفرطوا في اتّجاههم المميت والمحيي، إلاّ أنّ هؤلاء قلّة، وأكثر الأفراد هم من النوع الأوّل والثاني، فإذا أفرط الفرد في جانب المميت فانّه قد يمسي مجنوناً أو مريضاً نفسانياً، وإذا أفرط في جانب الحياة فانّه قد يكون قدّيساً، ولا أحد من الطرفين يتفاعل مع الدنيا بنظرة واقعية، وبهذا لا يكون نافعاً لنفسه والآخرين.

آراء فروم في الميزان:

نكتفي بهذا البيان الموجز عن آراء فروم حذراً من التطويل الممل، ونختم نظريات مدرسة التحليل النفسي بهذا المقدار بالرغم من وجود رجال وشخصيات كبيرة ومؤثّرة غير ما ذكرنا، إلاّ أنّ الغالبية من علماء النفس التحليليين أخذوا قبسات من هذا وذلك. وطرحوا أفكارهم بقوالب جديدة مع تكرّر المحتوى، والعمدة من رجالات التحليل النفسي هم الخمسة المتقدّم ذكرهم.

ونلاحظ على نظريات فروم أنّها تمثّل ردّة فعل عنيفة لما يلاقيه الإنسان الغربي من تمزّق داخلي وشعور بالوحدة والغربة في مجتمع قائم على الفردية المطلقة والمصالح الشخصية، وبالرغم من كونه ألمانياً متأثّراً بالثقافة الألمانية الحاكمة على روحية الشعب الألماني في ميله إلى الاستبداد في الحكومة وتأصيل المجتمع والاُمّة على حساب حرّية الفرد، إلاّ أنّ كتاباته وهو في امريكا تعكس معاناة الفرد في الحضارة الغربية وبالأخص امريكا ونزوعه إلى تحقيق الأمن والخلاص من الحرّية والحياة الفردية.

(74) مذاهب علم النفس، مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، ج 1، ص 203 ــ 204.

وقد نلاحظ إفراطاً من فروم في تصوير هدف الفرد الغربي في الفرار من الحريّة، لأنّه لو كان كذلك لوجد الحزب الشيوعي امتداداً بشرياً في صفوف الشعب الامريكي وبقيّة الشعوب الاوربية، إلاّ أنّ هذا الأمر لم يحدث إطلاقاً، وهذا يدلّ على إعتزاز الفرد الغربي بما ناله من حريّات فرديّة، ولكنّه خسر مقابل ذلك إنسجامه وتلاحمه وإنشداده العائلي: وليست الحريّة هي السبب كما ظنّ فروم، بل إنعدام الأخلاق الإجتماعية والقيم الأخلاقية وضعف الإلتزام الديني والعائلي، ولا ربط لهذه الاُمور بالحريّة، والدليل على ذلك أنّ شعوب الاتحاد السوفياتي السابق والمجتمعات الشيوعيّة كانت تشكو مثل هذه الأعراض المرضية، والفرد فيها يعيش حالة الغربة والوحدة وإنهيار التلاحم الاُسري والتضامن العائلي بالرغم من إنعدام الحريات الفرديّة ووجود الحكومات المستبدّة.

أمّا آراؤه الاُخرى، فإنّه لم يأت بجديد لمدرسة التحليل النفسي. وأظنّ قويّاً أنّ سبب شهرته إمّا لأسلوبه السهل والخالي من التعقيد الأدبي في كتاباته، أو لاهتمام الأحزاب اليسارية في الدول الغربية والعربية في ترجمة كتبه لغاية في نفوسهم، أو لكليهما، أو لأصله اليهودي.

وعلى سبيل المثال نلاحظ بوضوح أنّ تقسيمه لنمط الشخصية إلى مميت ومحيي هو في الواقع إقتباس من نظرية فرويد في وجود غريزتين في الأصل هما: غريزة الحياة وغريزة الموت، فمن غلبت في نفسه غريزة الحياة كان من المنتجين والكادحين و.. وإلاّفتغلب عليه السمات المذكورة للشخصية المميتة.

وهكذا في تقسيمه الرباعي للشخصيات ذات الطابع العصابي والأسلوب الملتوي الوهمي في إرضاء الحاجات الأساسيّة، فشخصيّة المحتكر تحكي الشخصيّة الشرجية في نظرية فرويد، وكذلك من يتحرّك باتجاه الإبتعاد عن الناس (المنطوي) في نظرية هورناي. بينما يمثّل نمط المستغل في نظرية فروم الشخصية الفموية المشاكسة لدى فرويد، والنمط الخاضع يعادل في نظرية فرويد الشخصية الفموية الإيجابية. لأنّ كليهما يحصلان على إرضاء الدافع النفسي بالأكل والشرب، يقول فروم:

«النمط الخاضع «المستلم» له علاقة وافرة بالأكل والشرب، فهؤلاء الأشخاص يريدون التغلّب على الاضطراب والكآبة بكثرة الأكل والشرب، وغالباً ما يكون فمهم واسعاً وشفاههم طويلة نسبياً ومفتوحة قليلاً وكأنّها في حالة إنتظار مستديم لالتهام الغذاء» (فروم 1947 ص63)[75].

وكذلك يشابه هذا النمط ما تقدّم في نظرية هورناي من الشخصية المطيعة.

الأمر الآخر في نظرية فروم ما ذكره عن الدافع الأصل وهو البحث عن الأمن في مجتمع الحريات والتشتّت، ولكن ماذا يقول عن الدوافع في أفراد الشعوب الاُخرى التي لم تنحدر في مهاوي الفرقة والتشتّت وخاصة في المجتمعات الريفية والقبلية في الشرق، فليس بمستحسن لعالم النفس أن يأخذ عيّنات من مجتمعه التي تحكمه ظروف خاصّة ويعمّم أحكامه ونتائجه.

---

(75) نظريات الشخصية، دوان شولتز، ص 202.

أمّا بالنسبة للأنماط الأربعة التي يراها فروم أنّها عوارض سلبية ومرضية لحالة الغربة التي يعيشها الإنسان المتحضّر، فالطابع العام لها يدور حول محور الإقتصاد والكسب وروابط الإنسان في المجتمع الرأسمالي ويظهر تأثّره بماركس ومحوريّة الإقتصاد في رسم شخصيّة الإنسان، في حين أنّ هناك أبعاداً أُخرى أكثر تأثيراً وأعمق أصالة من الروابط الإقتصادية مع العالم الخارجي، كالبعد الوجداني والإنساني والديني الذي أثبت طيلة التاريخ البشري فاعليته في صياغة هوية الإنسان الثقافية ورسم بعده الحضاري، وحتّى الإنسان في الحضارة الغربية توجّه نحو الإقتصاد بعد أن آمن حضارياً بهذا البعد من أبعاد الإنسان، واتّخذ مبدأ اللذّة والسيطرة على الطبيعة وتسخيرها كهدف قبلي في دائرة مبادئه الفلسفيّة.

أمّا ما ذكره فروم من السبيل للخلاص من الأزمة الحضارة التي يعاني منها الإنسان في الحضارة الغربية وهو تشكيل الحكومة الإشتراكية الإنسانية التي يتمتّع فيها سائر الأفراد بالمحبّة والودّ والتعاون والأخاء، فلابدّ من القول بأنّ فروم هنا يحلّق في الوهم المثالي، فمتى كانت نفوس الناس سليمة من الشرّ والحسد وحبّ السيطرة والثروة حتّى يتسنّى تنظيم علاقاتهم بصورة سليمة من قبل القانون والحكومة؟

وببيان آخر: إنّ المحطّة الأُولى في التغيير الإجتماعي لابدّ وأن تبدأ من أفراد المجتمع بالذات لتستطيع الحكومة بعد إيمان الشعب بالقانون من تطبيقه وإيجاد الوشائج الإجتماعية أو تقويتها وترشيدها، ولكن في صورة عدم وجود هذه الحالة من الأساس في نفوس الناس، فسوف تكون القضيّة سالبة بانتفاء الموضوع.

وهذا الهدف هو بالضبط ما أراد الأنبياء (عليهم السلام) تحقيقه، لكن بعد تطهير الإنسان في محتواه الداخلي من الشرور والرغبات العدوانية، ولا نقول كلّ الناس، بل المقدار الذي يمكن معهم إدارة الدولة والدفاع عن وجودها المشروع، وإلاّ فإصلاح الناس بشكل عام يدخلنا مرّة أُخرى في المثاليّات، وكذلك فعل إفلاطون في مدينته الفاضلة حيث أراد تطبيقها على ساحة الواقع فكانت نتيجة عمله هذا أن غضب عليه الحاكم اليوناني وبيع في سوق الرقيق، لأنّ الناس لابدّ أن يؤمنوا بصاحب الأُطروحة أوّلاً ويكونوا على استعداد للتضحيّة بالمال والنفس في سبيل تنفيذ هذه الأطروحة وإقامة مجتمع مثالي تحكمه المحبّة وتسوده الأُخوة والإنسجام لكي نتفاءل بإمكانية ترجمة هذه الأطروحة على صعيد الواقع المتحرّك، لا أن يقول شخص من الأشخاص ـــ حتّى لو كان إفلاطون في علمه وعقله ـــ بأنّه وجد الحلّ الناجع للبشريّة، ويتوقّع من الناس السير وفق تنظيراته ورؤاه، وخاصةً في مثل فروم الذي ترك زوجته ليعيش[76] مع هورناي سنوات طوال في علاقات غرامية على مرأى ومسمع من زوجها، ثمّ يؤكّد للناس دور الإرتباط العائلي وضرورة تمتين الوشائج الأُسرية للإنطلاق منها لبناء المجتمع الإنساني النموذجي حيث يعيش الإنسان مغموراً بالحبّ والحنان والتكاتف ومراعاة الحقوق!!

(76) نظريات الشخصية، دوان شولتز، المترجم: يحيى السيّد محمّدي، ص 169.

لا يسع المجال للإكثار من بيان نقاط الخلل في كتابات فروم وخاصةً نظريته في حاجات الإنسان الستّ التي مرّ ذكرها، وتأكيده المفرط على العوامل والمؤثّرات الإجتماعية وتناسيه وتغافله عن دور الرغبات المكبوتة في عالم اللاشعور وغيرها.

كلمة أخيرة:

من هذا الاستعراض العاجل للعناصر الفاعلة في مدرسة التحليل النفسي واستجلاء نظراتهم حول الإنسان والدوافع والأهداف في مجمل تحرّك الفرد وسلوكه مع نفسه ومع الآخرين يمكننا أن نخلص إلى هذه النتيجة وهي أنّ مدرسة التحليل النفسي قد أضافت محاور جديدة للدراسات النفسية وفتحت آفاق واسعة أمام الباحثين والمحقّقين في هذا الحقل من عالم اللاشعور، وأنماط الشخصية على اختلاف أنماطها في كلّ نظرية، ودور الشعور بالنقص، وإدخال الأحلام كعنصر من عناصر الكشف عن التاريخ العاطفي للفرد، والتأكيد على دور العامل الاجتماعي في صياغة الشخصية بالرغم من مخالفة المؤسّس لهذه المدرسة.

ولا شكّ أنّ مدرسة التحليل النفسي قد مرّت بأدوار مهمّة وطرأت عليها تعديلات وتحسينات تلافت الكثير من نقاط الخلل في هذه المدرسة في بدو نشوئها، إلاّ انّه هل يمكن القول بأنّها تطهّرت تماماً من أوجه النقص والخلل؟

الحقّ أنّ هذه المدرسة تزامنت مع الفوضى المنهجية والإرباك في صياغة الأُسس المشتركة بين رموزها، وقد لا نعدم الصواب إذا قلنا انّ أخطاءها أكثر من صوابها، وانّ ضررها في تحطيم الأُطر الأخلاقية أكثر من نفعها في معالجة بعض المرضى النفسيين وأنّ علماء النفس بصورة عامة لهم حصّة الأسد في عملية تغريب الإنسان عن واقعه الفطري وضياعه في متاهات الهوى وأحابيل الشهوة.

* * *

(5)
المدرسة السلوكية

بينما كانت مدرسة التحليل النفسي تتسرى في شرايين الأوساط العلميّة الأوربية في بدايات القرن العشرين على يد فرويد النمساوي، وبينما كانت المدرسة التجريبية والوظيفيّة في امريكا في طور الأُفول، سطع نجم مدرسة جديدة في الوسط الامريكي على يد «**واطسون**» الذي سمّى مذهبه الجديد في علم النفس بعلم السلوك، وكانت البداية حينما نشر واطسون مقالته باسم «علم النفس في منظار السلوكيين» عام 1913، وبهذا فقد بدأت هذه المدرسة بشكل صريح وفجائي وقاطع، فكانت ثورة على المدرسة التجريبية والوظيفية وحكمت على جميع التيارات النفسيّة السائدة حينذاك بالهزيمة المطلقة وأوجدت البديل لها على أُسس جديدة.

وقد لاحظنا كيف أنّ المذهب الوظيفي احتلّ تدريجياً مواقعه في الوسط العلمي الامريكي إلى جانب المذهب التجريبي ولم يسع رجال الوظيفية إبداع مذهب جديد في علم النفس يتقاطع مع مقولات تيجنر وفونت في المدرسة التجريبية، بل كانت نظراتهم إصلاحية وتهذيبية للمنهج التجريبي، فكلّ منهما كان يتخذ الوعي والذهن موضوعاً أساسياً لدراساته، ويقوم كلّ منهما على منهجية الإستبطان في معرفة المحتوى الداخلي للنفس مع بعض التغييرات وإدخال موارد جديدة لم تمسّ الأركان الأصليّة لعلم النفس ومقولاته في ذلك الوقت.

ولكن المذهب السلوكي في علم النفس حطّم الأُسس التي قام عليها علم النفس، وأوضح واطسون أن الإدراك والذهن لا موضوعية لهما في علم النفس، وأن الاستبطان منهج فاشل في معرفة محتويات النفس، وطرح بدلاً لذلك منهجاً جديداً لعلم النفس يضاهي سائر العلوم الطبيعية في أدواته المنهجية كالفيزياء والكيمياء، وهذا الطرح الجديد يقوم على أساس ملاحظة سلوك الفرد، وقد أعلن مبادي هذا الطرح في مقالته المذكورة كما يلي:

«إنّ علم النفس في نظر العالم السلوكي هو فرع من العلوم الطبيعية ويقوم على التجربة والمشاهدات العينية، وهدفه النظري هو معرفة القوانين الحاكمة على السلوك وضبطها، ولا يدخل الاستبطان في مناهجه إطلاقاً، كما أنّ الإدراك الذهني لا يتدخّل في إستنباط المعطيات العلميّة له في تعبير وتفسير الظواهر النفسيّة، إنّ الباحث في المجال السلوكي يسعى لتحصيل طرح مشترك من الاستجابات الحيوانية، ولا يرى وجود حدّ فاصل بين الإنسان والحيوان، فلذا كان سلوك الإنسان مع كلّ تعقيداته جزءاً من التحقيقات الكلّية التي يقوم بها الباحث السلوكي لنيل غايته».

وتجاوز واطسون تهميشه لدور الإدراك الذهني ومنهجية الاستبطان في كتاباته البعديّة، حيث قال:

«ليس الإدراك الذهني مفهوماً قابلاً للتعريف، وليست فيه جنبة عمليّة .. بل هو إصطلاح آخر للروح في الأزمنة الغابرة».

إنّ جميع العلوم الأُخرى تحظى بواقع موضوعي قابل للمشاهدة والإثبات، وتصلح لوقوع التجريب عليها من جميع الباحثين، ولكن من جهة أُخرى نرى علم النفس بعنوان علم يبحث في موضوع الإدراك الذهني ليست فيه هذه الخصوصية، فلا يمكن طرحه أمام الآخرين، ولا يمكن للعلوم الأُخرى الاستفادة منه.

إستفادة علم النفس من منهجية الإستبطان والتأمّل الباطني بعنوان منهج أساسي مانع جدّي آخر أمام التقدّم العلمي[77].

«في التجارب العلميّة مثل الفيزياء والكيمياء يقع الإشكال في التجربة ذاتها لا في المجرّب كما في علم النفس، فمثلاً يقال إنّ الجهاز الفلاني غير حسّاس، أو إنّ المواد المستعملة غير خالصة وغير ذلك، فيتمّ التغلّب على الإشكال بتكرار العملية، ولكنّها في علم النفس تحدث بشكل آخر بحيث يتوجّه الإشكال نحو المجرّب والمشاهد»[78].

على أي حال فانّ واطسون يرى أنّ علم النفس لابدّ أن يتخلّى من إصطلاحاته القديمة مثل: الادراك، حالات الذهن، المحتوى، الصورة الذهنية، التأمّل الباطني وأمثالها، ويجدّد بناءه على أُسس تتلاءم وموقعيّته بين العلوم ويدرس إصطلاحات حديثة مثل: المثير الإستجابة، تشكيل العادة، إرتباط العادات وأمثالها من مسميّات السلوك الفردي.

1 ــ جي ــ بي ــ واطسون: (1878 ــ 1958)[79]

مؤسس المدرسة السلوكية في علم النفس، بدأ في نشر أفكاره ونظرياته حوالي الحرب العالميّة الأُولى، وقد رفض المخزون العلمي لمدارس علم النفس السائدة حينذاك بالجملة، ورأى أنّ الدراسة الصحيحة لعلم النفس هي الدراسة التي تعتمد على سلوك الفرد كموضوع أصل لمراقباتها العلمية من قول الإنسان وفعله، لا ما يفكّر به ويتصوّره في ذهنه لأنّه لا يمكن إخضاع الفكر للتجارب.

وقد تأثّر واطسون في نظرياته وأفكاره بعلم النفس الحيواني ومجلوبات بافلوف في الإنعكاس الشرطي، وكذلك نظرية «ثورنديك» في التعلّم الشرطي والتي سيأتي بعض الشرح عنها في فصل التعلّم في المدرسة الإسلامية من هذا الكتاب.

---

(77) مذاهب علم النفس، مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، ج 2، ص 40، نقلاً عن **image5**.

(78) **Behaviorism 1925.**

(79) ولد جان برودوس واطسون عام 1878 في ولاية كارولينا الجنوبية في امريكا، دخل الجامعة في سن السادسة عشر، ونال شهادة الدكتورا من جامعة شيكاغو حيث درس فيها الفلسفة على يد جون ديفيد عام 1903 وأخذ بالتدريس في جامعة شيكاغو مدّة خمسة أعوام في علم النفس الحيواني وعمل كذلك مديراً لقسم التحقيقات ومختبر علم النفس في جامعة جونز هابكينز مدّة 12 عاماً، وفي عام 1920 أُجبر واطسون على الإستقالة من عمله في الجامعة بسبب طلاقه وخلافاته العائلية وما تبعها من شايعات مغرضة، فأوقف نشاطه العلمي حينذاك إلى نهاية عمره وانشغل في نشاطات في قسم الإعلانات التجارية، وفي عام 1930 جدّد نشر كتابه (المذهب السلوكي) حيث كان هذا آخر نشاط علمي له، وانقطعت أخباره مدّة 20 سنة وتوفّي عن عمر يناهز الثمانين.

ولّما كان واطسون يعمل في حقل التحقيقات على الحيوانات، التفت إلى أهمّيّة دراسة السلوك وعدم فائدة الوعي ومفاهيم الذهن، وتوصّل إلى أنّه بالإمكان الوصول إلى نتائج مرضيّة ومقبولة من دراسة السلوك الحيواني دون الرجوع إلى الاستبطان والتصوّرات الذهنية، فلماذا لا يجري ذلك على الإنسان أيضاً.

اُصول المذهب السلوكي في علم النفس:

المراحل الأوّلية من تأسيس هذه المدرسة لم تأخذ طابع الشمول والإستدلال العلمي في جميع الموارد، بل كانت بمثابة اقتراحات عامّة وبيان لمنهجية جديدة في علم النفس مخالفة للمناهج المتداولة دون أن تكون نظاماً كاملاً له مفاهيم ومناهج خاصّة بإثباتات علمية تجريبيّة كافية. ولكنّ روّاد هذه الحركة في الوسط الامريكي قاموا بسدّ الثغرات العلميّة وبتجارب واسعة بما تسنّى لهم من إمكانيات وفيرة وضعتها المختبرات الجامعيّة تحت إختيارهم، وعلى العموم يمكن الإشارة إلى الاُصول المعرفية وخصائص هذه المدرسة ضمن النقاط التاليّة:

1 ــ **تعريف علم النفس وأهدافه:** ويتلخّص في علم السلوك، فعلم النفس هو المطالعات المنصبّة على سلوك الفرد من قوله وعمله في مقابل المؤثّرات الخارجية، ولا يتحدّد موضوعه بسلوك الإنسان، بل يستوعب الحيوان أيضاً، والهدف لا ينحصر في معرفة سمات السلوك العامّة، بل يتضمّن احتواء وضبط السلوك ومعرفة قوانينه الحاكمة عليه، ولابدّ من تجنّب أيّة مراجعة إلى الذهن واستخدام إصطلاحات المدارس القديمة من قبيل: إحساس إدراك، تفكّر، إرادة.

وتحلّ ملحّها إصطلاحات من المشاهدات العينية للموضوع الخارجي وبعبارة اُخرى، لابدّ من نبذ الوعي تماماً، لأنّه لا دور له في هذه المدرسة، بل يجب أن يحلّ المنهج الموضوعي محلّه، وبذلك يحلّ السلوك محلّ الوعي.

2 ــ **المنهج:** الاستبطان طريقة مجدبة وغير مفيدة، ولابدّ من التخلّي عنه، واستبداله بالأساليب الموضوعية القابلة للمشاهدة والتجربة، ومن آليات هذا المنهج اتّخاذه المقاييس والروائز المعروفة لضبط السلوك ومقدار الانفعالات والذكاء وغير ذلك، الإخبار الكلامي بدوره مقبول أيضاً باعتباره شكلاً من أشكال السلوك، وقد أبدع واطسون موافقته على وسائل معينة تدخل ومنهجه وإظهاراته عام 1919 منها المشاهدة الخاضعة للضبط بواسطة الأجهزة أو بدونها، الإنعكاس الشرطي، الإخبار الكلامي، والامتحان.

3 ــ **الترابط بين المثير والمحرّك:** إنّ النتائج التي توصل إليها بافلوف الروسي في تجاربه على الحيوانات وكيفية استجابتها للمثيرات ألقت الضوء على كثير من الحقائق النفسيّة وخاصة في ما يرتبط بالتعلّم وتشكيل العادات، وقد اعتمدت المدرسة السلوكية على المحاصيل العلميّة من هذه التجارب لتعميمها على الانسان، بل على كلّ السلوك الصادر من الفرد، وبذلك يكون سلوك الفرد الظاهري والباطني ما هو إلاّ إستجابة ورد فعل بالنسبة لمثير معيّن، والسلوك المعقّد يتكوّن من مجموعة إستجابات بسيطة للمحرّك أو المثير، ومطالعة الرابطة بين المثير والإستجابة هي الأساس في تحقيقات علم النفس، فمن وجود المثير أيّاً كان نوعه يستطيع الباحث النفسي اكتشاف كيفية الاستجابة، أو أنّه مع وجود الاستجابة بامكانه معرفة نوع المثير ومقداره، وقد تمّ تقسيم الاستجابة إلى اكتسابية

وفطرية، ظاهرة وغير ظاهرة، (أي باطنية في الاحشاء أو الغدد)، وعضلاتية ومشاهدة (بالنسبة إلى نوع العضو المحرّك)، وبما أنّ السلوكية قد اتّخذت من مفهوم (المثير ـــ الإستجابة) محوراً مركزياً لدراساتها النفسية فقد اشتهر هذا النمط من الدراسات النفسية بعنوان: علم النفس **S - R** (المثير ـــ الاستجابة).

وبهذا يصبح موضوع علم النفس «**دراسة ردود الفعل التي يمكن أن تلاحظ بشكل موضوعي والتي يؤدّيها الجسم جواباً منه على المثيرات التي تخضع للملاحظة والمراقبة والتي تأتينا من البيئة والمحيط**»، ولذا فإنّ علم النفس لا يولي اهتماماً لما يجري في المحتوى الداخلي ولا للفيزيولوجيا العصبية، لأنّ الغرض ينحصر في كيفية الاستجابة الميكانيكية من الكائن الحي، أي إن الكائن الحي يعمل كالماكنة التي تدار بواسطة الأزرار المثبتة، وبذلك يمكن إجمال الموضوع القابل للمدرسة في نقاط:

الف: السلوك المكوّن من عناصر الإستجابة، وبالإمكان رصده وضبطه بسهولة بالأساليب العلمية للعلوم الطبيعية.

ب ـــ السلوك بصورة عامة بمعنى الإستجابة مركّبة من إفرازات الغدد وحركات العضلات، إذاً فالمحصّل النهائي لتقييم السلوك هو حصيلة فيزياوية وكيمياوية (حركات وافرازات).

ج ـــ لكلّ مثير مؤثّر في الكائن الحي استجابة محدّدة وفورية، أي إنّ لكلّ إستجابة وسلوك نوعاً من المثير الخارجي، ومن ذلك يتبيّن الطابع الجبري في السلوكيّة، بمعنى حكومة قانون العلّة والمعلول على السلوك.

4 ـــ المحيط: ممّا تقدّم يتبيّن أنّ المحيط والمؤثّرات الخارجية هي التي ترسم شخصيّة الفرد وسلوكه، ولا دخل للعوامل الوراثية، ولا للوعي والإختيار الحر.

وبالرغم من أنّ واطسون أكّد على أهميّة الميول الموروثة في صياغة السلوك، إلاّ أنّه تدارك هذه المقولة وعمد بشكل تحميلي إلى رفع التعارض بين عوامل الوراثة وقانون المثير والإستجابة، وأعلن انّه لا حاجة لعلم النفس بمفهوم الغرائز، وضرب لذلك مثلاً لتوضيح هذه الفكرة:

«إنّ الباحث السلوكي لا يتحدّث عن أنّ الطفل الفلاني قد ورث من أبيه القابلية والإستعداد ليكون بطلاً في لعبة المبارزة بالسيف، بل يقول: إنّ هذا الطفل له عينين كعيني أبيه، ومن الناحية البدنيّة يشبه والده في نحافة جسمه ورشاقة عضلاته .. وله أيضاً جسم المبارز بالسيف. ويضيف: «.. إنّ والده يحبه كثيراً، وعندما كان هذا الطفل له من العمر سنة واحدة، فانّ أباه اشترى له سيفاً صغيراً، وكان يحدّثه دائماً عن المبارزة وكيفية الهجوم والدفاع وقوانين الحرب وأمثال ذلك، وبذلك نما بدن الطفل بشكل خاص يتلاءم مع هذه التعليمات الأوّليّة المتعلّقة بهذه اللعبة وأدّى إلى صياغة الشخصية في مرحلة الكبر ..»[80].

ولازم هذه النظرية أنّ واطسون ذهب إلى أنّ جميع الأطفال الأصحاء يشتركون في قابليات متساوية، وهذا المورد سبّب له الكثير من الانتقادات، لأنّه كان يصرّح:

---

(80) م ع ن ـــ مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، ج 2، ص 58، نقلاً عن ... **Experimental**.

«أعطوني عدداً من الأطفال الأسوياء والنشيطين، ومحيطاً خاصاً لتربيتهم وفق سليقتي وذوقي، وأنا أضمن لكم انّني أستطيع تربية كلّ واحد منهم بالشكل الذي اختاره من قبيل: طبيب، محامي، فنّان، متسوّل، لص وغير ذلك دون الأخذ بنظر الاعتبار قابلياتهم وميولهم ومكانتهم الاجتماعية وحسبهم ونسبهم».

وبذلك فانّ واطسون ينفي تأثير الوراثة في السمات النفسية والخصال الروحيّة، أي ينفي وراثة السلوك، والتشابه بين الأبناء والآباء هو نتيجة التربية في مرحلة الطفولة لا أكثر.

5 ـــ الذهن وعملية التفكير:

لم تكن هناك رغبة لدى علماء المدرسة السلوكية في مطالعة الذهن والتصورات الذهنية، بل كان يحدوهم ميل شديد لإنكار الذهن، أو على الأقل تهميش دوره في صياغة السلوك، لذا ذهبوا في بداية الأمر إلى أن الذهن أو الوعي ليس له تأثير علّي في السلوك، فلذا لا يكون مورداً لاهتمام العلم والدراسات العلميّة في مجال السلوك، ومن الممكن أن يقترن التفكير ببعض المظاهر البدنيّة، إلاّ أنّ تأثيره يمكن قياسه بتأثير الظل، أي أنّه لا يتعامل مع الأشياء الماديّة في الواقع الخارجي لعدم توفّر المحتوى الموضوعي له.

ومن ذلك يتّضح الموقف الكلي للسلوكيّة من الذهن، وهو أنّ الواقعيات الفيزياوية المرتبطة بالسلوك تكفي لتفسيره دون الحاجة إلى التصورات الذهنيّة التي لا يمكن الاعتماد عليها، ويتّضح ذلك من مقولة واطسون في مناظرته مع «مكدوجل» المعروف، مؤسّس نظرية الغرائز في علم النفس، يقول واطسون:

«انّ الإدراك لم يُشاهد بالعين بتاتاً، لم يُلمس، لم يُشم، لم يُذق انّه إفتراض محض بالضبط كمفهوم «الروح» الذي لا يقبل الإثبات، إنّ الباحث السلوكي لا يستطيع وضع الإدراك في إنبوب الاختبار، ولا يحصل منه على شاهد وحجّة من تيار الإدراك الذهني ..»[81].

أمّا عملية التفكير فهي وظيفة عامّة يمارسها الجسم الحي برمّته، وبعبارة اُخرى انّ التفكير كلام صامت وله ارتباط بالحنجرة وتوابعها من اللسان وعضلات الفم والشفتان والصدر، فهذه المنظومة الصوتية المتشكّلة من الحنجرة وتوابعها تقوم بمسؤولية التفكير في حركات دقيقة جدّاً غير قابلة للرؤية أو السماع، ومعنى ذلك أنّ التفكير يساوي التكلّم سواء تكلّم الفرد مع نفسه (وهو التفكير) أو مع الغير، انّ الفكر لغة، واللغة حركة فيزياوية وعضلية يختلف درجة الحسّ بها.

6 ـــ الإنعكاس: هو نموذج للعمل النفسي الذي هو إنعكاس ورد فعل للمثيرات التي تتصل بالعصب الحسّي، ثمّ العصب الحركي، ثمّ يقوم النخاع الشوكي بدوره في إيجاد الترابط بينهما، وبذلك يفسّر العمل النفسي تفسير ميكانيكياً يخضع لقانون السببية السلوكية، فمثلاً، ما نطلق عليه الشيء السار، أو المؤلم ليس أكثر من أمر حسّي حركي تتدخّل في تكوينه تركيبات عضليّة خاصة، ويتشكّل الإنفعال من «تغييرات عميقة في البدن الذي يعمل

---

(81) نفس المصدر، مكتب التنسيق، ج 2، ص 55، نقلاً عن: **lpid, p. 26**.

كوحدة متجانسة وخاصةً في نشاطات الأجهزة الباطنية والغدد» فكلّ إنفعال يحكي عن تغيّرات بدنيّة خاصة، فالخوف ردود عضوية إزاء المؤثّرات الخارجيّة.

واطسون أخذ بمطالعة مئات الأطفال من المواليد في مستشفى الولادة، ولاحظ وجود ثلاثة انفعالات فطرية وهي: الخوف، المحبّة، الغضب، وهي بمثابة إنفعالات أوّلية في الإنسان، ومنها تتفرّع سائر الإنفعالات الثانوية الأُخرى، وكلّ واحدة من هذه الثلاث لها نظامها الخاص بها الذي يعتمد على قانون المثير والإستجابة، ولكن وجود هذه الإنفعالات لم يثبت علمياً في التحقيقات البعدية.

ومن جملة تحقيقاته المشهورة ما قام به من تجارب على طفل يدعى «البرت» وله أحد عشر شهراً من العمر في مستشفى لحضانة الأطفال ورعايتهم، حيث عرّضه لتجارب في معرفة إنفعال الخوف، ففي البداية لم يكن البرت يخاف من الفئران والأرانب ويمدّ يده إليها دون وجل، ولكن بعد ذلك كان يسمع دويّاً عالياً في كلّ مرّة يمدّ يده إليها، وتدريجيّاً أخذ الخوف يتسرّب إليه منها، ثمّ تعدّاها إلى الخوف من كلّ شيء يشابهها في اللون أو الشكل، فاستنتج واطسون أنّ الإنفعال الأخير ما هو إلاّ نوع من الإنتقال الشرطي، أو توسّع دائرة الاستجابة الشرطية للطفل، وهكذا يمكن تعميم هذه الحالة لكثير من ردود الفعل النفسيّة.

نظرية التعلّم الشرطي:

من نافلة القول الإشارة إلى قانون المثير والإستجابة لمكتشفه «بافلوف» الروسي حوالي سنة 1900 لما له من الأثر في استيضاح النظرية السلوكيّة، لأنّ السلوكيين اتّخذوا من تجارب بافلوف وقانونه محوراً لنظريتهم في تفسير السلوك كما رأينا، فقد أجرى بافلوف تجاربه على الكلاب ولاحظ سيلان اللعاب في كلّ مرّة يقدّم إليها الطعام (المثير الطبيعي)، فقرن إتيانه بالطعام بدقّ جرس، فلاحظ بعد مدّة من تكرّر هذه العملية أنّ لعاب الكلب يسيل بمجرّد سماعه صوت الجرس (المثير الشرطي)، فاستنتج من ذلك:

1 ــ مبدأ الاقتران بين المثير الشرطي والطبيعي في الزمان، وإلاّ فلو كانت الفاصلة الزمانية كبيرة لما كان للمثير الشرطي تأثير على المورد.

2 ــ مبدأ التكرار في الغالب، وقد يحدث الاقتران في مرّة واحدة في الحالات التي تتسّم بإنفعال شديد.

3 ــ مبدأ التدعيم، أي تقويّة الرابطة باستمرار بين المثير الشرطي والإستجابة، وإلاّفستّتعرض العملية للإنطفاء.

4 ــ مبدأ الإنطفاء: وهو عكس مبدأ التدعيم، وهو ظهور المثير الشرطي (أي الجرس في المثال) دون إقترانه بالمثير الطبيعي (الطعام) فيؤدّي مع تكرّر هذه الحالة إلى إضعاف الاستجابة تدريجياً وانطفائها.

5 ــ مبدأ تعميم المثيرات: وهو أنّ الاستجابة تحدث عند كل مثير يشبه إلى حدّ ما المثير الشرطي. أي انتقال أثر المثير أو الموقف إلى مثيرات ومواقف أُخرى تشبهه أو ترمز إليه، وهذا يفسّر لنا كثيراً من سلوكنا اليومي، فمن لدغه ثعبان فانّه يخاف من رؤية الحبل، وهكذا[82].

وسيأتي تفصيل الحديث عن نظرية بافلوف في الجزء الثاني أيضاً، إلاّ أنّ ما نريد توضيحه هنا أنّ علماء المذهب السلوكي قد عمّموا هذه النتائج على الإنسان في كافّة أنماط السلوك الصادر منه، وحذفوا الفواصل بين الإنسان والحيوان بالمرّة، ومنها دور الوعي والإختيار وأثرهما في رسم السلوك البشري.

وقد أراد العالم الامريكي «ثورنديك» أن يصوغ نظريته في التعلّم المستفادة من قانون المثير والاستجابة في قالب فسيولوجي فقال: إنّ التعلّم الإنساني والحيواني يتلخّص في تكوين روابط في الجهاز العصبي بين الأعصاب الحسّية التي تتأثّر بالمثيرات وبين الأعصاب الحركيّة التي تحرّك العضلات فتؤدّي إلى الاستجابة الحركية، وتقوّم نظريته على أساس انّ التعلّم عند الإنسان والحيوان يحدث عن طريق المحاولات والأخطاء، ويتلّخص في ترابط آلي بين مثيرات وإستجابات[83].

وبالرغم من أنّ واطسون يخالف ثورنديك في نظريته هذه، ويرفض الإستناد عليها وإدخالها في منظومته المعرفيّة عن دراسة السلوك، إلاّ انّه قد تبيّن لك ممّا تقدّم شدّة التشابه بين نظريتي بافلوف وثورنديك وآراء واطسون السلوكيّة.

ما بعد واطسون:

المذهب السلوكي كان موضوعاً للبحث والجدال مدّة عقدين من الزمان، وكانت أفكار ونظريات السلوكيّين في حركة دائبة وتمحيص مستمر من قبل الناقدين والمؤيدين، وهكذا أخذ بالتوسّع وإثراء مبانيه ومقولاته بكثرة التجارب حتّى أصبحت السلوكيّة مسيطرة على الوسط العلمي الامريكي بلا منازع بالرغم من شدّة النقود الواردة والتي سوف نتطرّق إليها، إلاّ أنّها صادفت رواجاً منقطع النظير في تلك الأجواء المادية والثقافة التي تنظر للإنسان بعين واحدة، وهذا لا يعني أنّ أفكار واطسون هي التي استمرت ما يقارب ثلاثة عقود زمنية حاكمة بلا منازع (منذ 1920 ــ 1950 عام اُفول السلوكيّة)، بل بزغ في سماء السلوكيّة أسماء الرجال كرّسوا جهودهم في دعم وتأييد المذهب السلوكي وتوسعه أبحاثه وردّ الملابسات وحلّ الشبهات عنه، يقول السلوكي «**والتر. اس. هانتر**»:

«إنّ موضوع الاُصول للمذهب السلوكي لم يكن يوماً رهناً بيد أحدالسلوكيين ــ مثلاً واطسون ــ ولن يكون، أنّ السلوكيّة مبدأ في علم النفس يرى انّه بالإمكان إراءة شرح واف عن المسائل النفسية دون الرجوع إلى الوعي أو الاستبطان».

---

(82) اُصول علم النفس، د عزّت راجح، ص 191 ــ 193.

(83) نفس المصدر، ص 200.

«**زيجموند كخ**» يرى أنّ السلوكية مرّت بعد واطسون بمرحلتين أساسيتين، أحدهما من العقد 1930 إلى أواسط عقد الأربعين، وكان يمثّل السلوكيّة في هذه المرحلة «**كلارك هل**» والذي سمّي مذهبه «السلوكيّة المحدّثة»، أمّا المرحلة الأُخرى فمن أواخر 1940 حتّى بدايات العقد الخمسين، وكان الرجل المؤثر في الميدان السلوكي حينئذ «**بوروس اسكبنسر**».

وقد طرأت عدّة تعديلات على السلوكيّة الأُولى، فمثلاً كان السلوكيون الأوائل يرون معادلة السلوك تكمن في المثير «**S**» والإستجابة «**R**» فقط، أي «**S - R**»، وتغافلوا عن وجود ظواهر وسطيّة بينهما، ولكن الباحثين المتأخّرين ذهبوا إلى أنّ الإستجابة لمثير معيّن لا تكون واحدة في جميع الظروف والأحوال، فمثلاً إراءة الغذاء للحيوان الجائع تستدعي إستجابة متفاوتة عن اراءة الغذاء لحيوان شبعان، فلذا لابدّ من الأخذ بنظر الإعتبار الحالة الوسطية بين **S** و **R** في ذات الموضوع المشاهد. وقد اقترح «**وودات**» لذلك أن تكون المعادلة في هذه الصورة « **S - O - R**» وتعتبر (**O**) بمثابة تلك الحالة النفسيّة التي تتخلّل بين المثير والإستجابة.

وتقرّر في المدرسة السلوكية الجديدة أيضاً بعض التعديلات الهامّة على أيدي السلوكيّين الجدد أمثال تولمان، كانتور، اسكبنسر .. وتتضمّن هذه التعديلات تخفيفاً للنزعة الميكانيكية في سلوكية واطسون، فمن المفاهيم الجديدة انّ العلاقة بين المثير والإستجابة ليست علاقة آلية، بل علاقة بين «**مشكلة» و** «**حلّ**»، فالسلوك حتّى عند الحيوان ليس ميكانيكيّاً صرفاً وردّ فعل أعمى، بل إنّه محاولة لحلّ مشكلة ويختزن معنىً وان كان غامضاً.

ثمّ إنّ الجسم العضوي ليس منفعلاً وتلقائياً وليس فيه إلاّ الإستجابة كما تصوّره سلوكية واطسون، بل هو فعّال يسعى نحو التكيّف مع المحيط (كما في نظرية داروين التكامليّة).

كما أنّ السلوكيّة الجديدة ترفض الجزئية وتفسير كلّ سلوك على حدة، أي أنّها لا ترى في السلوك مجموعة عناصر مركبة تركيباً ميكانيكيّاً وكلاً منها إنعكاس مستقل لمثير معيّن، بل ترى أنّ السلوك مجموعة ردود فعل وإنعكاسات مترابطة ومنسجمة حسب الموقف، فكلّ عمليّة ردّ فعل تخضع لمجمل الحالة التلاؤميّة مع المحيط للكائن الحي.

وهكذا نلاحظ تراجعاً عن موقف السلوكيّة الأُولى المفرط في الصرامة ورفض كلّ أشكال الوعي والاستبطان، وخاصّةً في كتابات تولمان وكانتور، حيث صار السلوك يفسّر الغائية والقصدية والهدفية بعد أن كان سلوكاً أعمى يخضع إلى المثيرات الخارجيّة تصوغه كيف تشاء. ويكفي في الدلالة على ذلك ـــ كما يذكر تولمان ـــ ملاحظة قط جائع داخل القفص، فانّ سلوك القط غائي وهو يحاول الخروج من القفص والبحث عن الطعام، فإذا قدم له الطعام ترك محاولته للخروج وشرع بالأكل، وإلاّ فانّه يستمر بالمحاولة والتجربة حتّى يظفر بمراده، وهذه الحالة هي ما تقدّم ذكره من الحالة الوسط (**O**) بين المثير والإستجابة، وقد كتب تولمان كتاباً في هذا المجال أسماه (السلوك القصدي) 1932.

وقد رأينا أنّ السلوكيّة الأُولى استبدلت المفهوم الطولي لثنائية (روح ـــ بدن) بمفهوم عرضي ثنائي (وسط ـــ جسم) أو مثير وإستجابة وركّزت على أهميّة تكيّف الجسم مع الوسط أو المحيط في سبيل إدامة الحياة، ودفعاً منها

لكلّ ما يرتبط بعالم الروح وما وراء الطبيعة، إلاّ انّنا نلاحظ في رجال السلوكيّة الجدد يذهبون إلى أنّ المحيط بدوره ليس فيزيائياً صرفاً، بل هو وسط ذو قيم ومدلولات، انّه ذاتي ونفساني، فكلمة المحيط تعطي مفهوماً نفسانيّاً لا فيزيائياً، فقد تؤثّر الحوادث البعيدة على الفرد وتشغل باله أكثر من المؤثّرات القريبة.

نقد السلوكيّة:

بالرغم من سعة دائرة المدرسة السلوكيّة في امتدادها الاكاديمي، وسيطرتها على الأجواء العلميّة في امريكا أكثر من ثلاثة عقود «20 ـــ 1950»، وكذلك إلفات نظر العلماء إلى مواضيع جديدة وخاصة السلوك والنشاط الإنساني على أرض الواقع بعد أن كان البحث متركّزاً على التصورات الذهنيّة والفعاليات العصبيّة، إلاّ أنّ هذا لا يعني سلامتها من العيوب، بل قد يقال أنّ نقاط الخلل في هذه المدرسة أكثر من سائر ما تقدّم من مذاهب ونظريات نفسيّة، ولكن الحقيقة انّ السلوكيّة هي نتيجة طبيعية للموروث المعرّفي المتراكم من تلك المذاهب النفسيّة، ويمكن إيجاز بعض نقاط الخلل:

1 ـــ الملاحظ في المذهب السلوكي الإفراط في إلتزام الموضوعيّة في أبحاثه، والإبتعاد عن كلّ ما يرتبط بعالم الماورائيات في الكيان الإنساني، وسيأتي في المدرسة الإسلاميّة إثباتات الفلاسفة المسلمين في عدم ماديّة النفس الإنسانيّة وسائر متعلّقاتها من العقل والوعي وكثير من الجوازم الفكريّة التي يستخدمها علماء الطبيعة أيضاً في أبحاثهم ودراساتهم ولا يقتصرون على المشاهدات العينيّة الموضوعية في إثبات مدّعياتهم كما في المنهج السلوكي.

فمثلاً، إذا أراد الفيزياوي الاكتفاء بمشاهداته الخارجية عن قانون ضغط الماء، أو تمدّد الحديد بالحرارة في زمان خاص وأفراد معيّنة من الموضوعات، فكيف يتسنّى له إثبات قانوناً علميّاً كليّاً من خلال هذه التجارب المحدودة يستوعب الماضي والحاضر والمستقبل؟ أي إنّنا إذا اقتصرنا في إثباتاتنا العلميّة على المشاهد والملموس من المعارف، فكيف نصدر أحكامنا على الموضوعات التي لم تخضع للتجربة فعلاً، أو مستقبلاً؟ مضافاً إلى أنّ التجربة لا تثبت سوى التعاقب الزماني للحوادث، والعقل هو الذي يستنبط أنّ أحدهما علّة والآخر معلولاً، فإذا أنكرنا الذهن والتصوّرات الذهنيّة بما فيها قانون العلّية، فسنواجه ركاماً من الحوادث المتعاقبة دون ترابط علّي بينها، وحينئذ لا يمكننا إستخراج قوانين طبيعية ولا نفسيّة.

فإذا أراد السلوكيون وضع علم النفس في قوالب العلوم الطبيعيّة، فلابدّ لهم من الأخذ بما أخذ به علماء الطبيعيّة والاعتراف بالحقائق الذهنيّة والجوازم العقليّة الميتافيزيقية كالعلّية وإستحالة إجتماع المتناقضين وما شاكل ذلك ليتسنّى لهم تشييد اللبنات الفوقيّة على هذا الأساس المعرفي، وإلاّ كان بناءاً على الرمل.

2 ـــ إنّ منهج الاستبطان بالرغم من وجود بعض النواقص والخلل تعيق الخروج بنتائج جزميّة منه، إلاّ أنّه يبقى مفيداً في معرفة المحتوى الداخلي للفرد، بل وضرورياً، وبالإمكان إجراء بعض التعديلات عليه وترميم ثغور الخلل ليصبح منهجاً علميّاً مثل سائر المناهج العلميّة الأُخرى، وإخراجه من حيّز الدائرة الشخصيّة للفرد مورد التجربة

وتعميمه على باقي الأفراد بقانون التماثل الوجداني والبديهي، وقد استفادت سائر المدارس النفسية من هذا الأسلوب وخاصة مدرسة التحليل النفسي وخرجت بنتائج مفيدة أيضاً.

3 ــ لقد تأثّر واطسون كثيراً بداروين وبافلوف في توسعة علم نفس السلوك ليستوعب الكائن الحي بصورة عامة بحيث يشمل الإنسان والحيوان دون فرق، وكما نعلم إنّ نظرية داروين كان لها تأثير عظيم في الأوساط العلميّة في بريطانيا مع مخالفة شديدة من قبل رجال الدين المسيحيين، والظاهر أنّ السبب في نفوذ وإنتشار هذه النظريّة هو غلبة الاتجاه المادي على الثقافة الغربية وهبوط المستوى الخلقي والنزعة المثالية، وطغيان التيار الابيقوري وطلب اللذّة على السلوك العام الحاكم على المجتمعات الغربية.

ثمّ إنّ نظرية التكامل هذه تسرّبت من علم الأحياء إلى علم النفس بواسطة علم نفس الحيوان، وعلم النفس التطبيقي حتّى أدّى الأمر إلى ظهور المدرسة السلوكية واعتمادها المحوري على سلوك الحيوان في معرفة سلوك الإنسان، ولكنّنا نلاحظ هنا:

الف: إنّ تطبيق جميع موارد السلوك الحيواني على الإنسان لا يخلو من محاذير أخلاقيّة وإجتماعية مترتبة على اختلاف أنماط الحياة بين الإنسان والحيوان على أرض الواقع.

ب: تعميم نتائج التحقيقات المستخلصة من سلوك الحيوانات على الإنسان يستلزم التقليل من إعتبار الإنسان واختزال ماهيته في البعد الحيواني، وتجاهل الأبعاد والآفاق الأُخرى في شخصيّة الإنسان التي ساهمت في رقيّه وتفوّقه في شتّى مجالات الحياة وتسخير الطبيعة.

ج: إنّ اتّخاذ هذا المنهج يؤدّي إلى حذف الوجدان الأخلاقي من شخصيّة الإنسان والذي اعتبرته مدرسة التحليل النفسي (فرويد) ركناً ثالثاً من أركان الشخصيّة.

د ــ إنّ دمج علم النفس الحيواني والإنساني كما في السلوكيّة يؤدّي إلى إماتة العواطف الإنسانية الساميّة، وتبديل علم النفس إلى علم جاف لدراسة السلوك عديم الروح والإحساس.

هــ ــ الإكتفاء بدراسة السلوك الإنساني دون التوغّل إلى المستوى الداخلي له ومعرفة التيارات النفسيّة ومنظومة الدوافع الكامنة في اللاشعور بمثابة دراسة القشور فقط، والإنشغال بالظلّ عن الأصل.

4 ــ الوعي، وإدراك كلّ فرد منّا لما يجري في نفسه من خلجات ونوازع وميول وعواطف وإنفعالات و.. من أبده البديهيات، والتي لا تحتاج في إثباتها إلى أي دليل عقلي أو تجريبي، وبعبارة أُخرى، انّها من المعلومات بالعلم الحضوري، فكيف جاز لمدرسة السلوك تهميشه وإنكاره من الأساس، في حين إنّ إدراك الواقعيات المختلفة في الخارج فرع هذا اللون من الإدراك النفسي، أي إنّ وعي الإنسان لذاته يؤثّر تأثيراً جدّياً في إدراكاته لما يجري حوله ويسهم في صياغة جميع المعلومات الأُخرى الواردة من الخارج.

ثمّ إنّ إدّعاء واطسون بأنّ الوعي مفهوم غير قابل للتعريف ولا للإثبات التجريبي ولذا لابدّ من حذفه من دائرة علم النفس كلام لا يخلو من غرابة، وقد ثبت في الفلسفة الإسلاميّة وجود طائفة من المفاهيم البديهية غير القابلة للتعريف كمفهوم اللذّة والألم والوجود والبياض والسواد وأمثال ذلك، فاكتفى الفلاسفة في تعريفها بشرح الإسم

فقط لاستلزام التعريف التسلسل أو الدور ومفهوم الوعي من جملة هذه المفاهيم البديهيّة غير القابلة للتعريف لوضوحها لدى كلّ فرد منّا، فلا حاجة إلى إثباته بالطريقة الموضوعية لأنّه ثابت بالوجدان لدى كلّ فرد، ولذا كان إنكاره سفسطة لا أكثر.

5 ـــ يفسّر واطسون سلوك الإنسان تفسيراً فيزياوياً صرفاً، فلا محلّ للإرادة والإختيار في منظومته الفكرية، ولذلك فهو يؤمن بالجبر، وأنّ الإنسان منفعل في سلوكه عن المؤثّرات الخارجية، ولا معنى لتحميل المسؤولية والعقاب والجزاء وأمثال ذلك، وينبغي التصرّف مع الجناة والجانحين بشكل يعاد فيه تعليمهم الأُصول الحياتية، فان لم ينفع ذلك أجاز واطسون توقيفهم أو إفناءهم، ونلاحظ على هذه الجبرية أنّ مقولة الإرادة وانّ الإنسان مختار في أفعاله هو من تلك المفاهيم البديهيّة التي يلمسها الإنسان في وجدانه، وكلّ فرد يمكنه تجربتها بنفسه، فحتّى لو كان عطشاناً وقدّم إليه الماء لوجد في نفسه القدرة على رفضه أو قبوله، بل أنّ نفس التردّد في قبول شيء ورفضه دليل على الاختيار كما يقول العرفاء، ولا يلزم من قبول مبدأ حريّة الإنسان واختياره رفض مبدأ العلّية كما سقط في هذا الوهم بعض علماء الغرب وفلاسفتهم، حيث ظنّوا أنّ قانون العلّية لو أضحى حاكماً على السلوك، فانّ ذلك يعني الجبريّة، ولذا ذهب من قال بالاختيار إلى استثناء السلوك من هذا القانون، وتحجيمه بالطبيعيات، وأمّا من قال بشمول قانون العلّية لجميع الموضوعات ولم يستثن سلوك الإنسان منه ذهب إلى الجبر، ولكن الفلاسفة المسلمين أثبتوا في هذا المورد عدم التنافي بين هاتين المقولتين، فيمكن الإلتزام بشموليّة قانون العلّية، وعدم القول بالجبر، (في غير الأفعال الإنعكاسيّة طبعاً)، وذلك أنّ السلوك معلول لمجموعة من الدوافع، والشوق الشديد، والسلامة والصحّة، والقدرة و.. فكلّ واحد من هذه الأُمور جزء علّة، فهي مقتض لصدور المعلول لا علّة تامة، والإرادة أحد أجزاء العلّة التامّة، فما لم تتحقّق في نفس الإنسان لاتتحقّق العلّة التامّة، فلا يتحقّق المعلول، لا أنّ أنّ العلّة تامة، ولكن المعلول يتوقّف في تحقّقه على إرادة الفرد.

6 ـــ من الناحية التربويّة نلاحظ عجز هذه الأُطروحة عن صياغة نظرة متفائلة للفرد في تطوير قابلياته وتهذيب ملكاته، فالإنسان معها يقبع في إنتظار المؤثرات لتغيّر من أخلاقه وسلوكياته السلبيّة، وليس له أيّة قدرة على إصلاح نفسه، ولا يجد نفسه مسؤولاً عن أعماله لكي يحاول ترميمها وإصلاحها، فمع الأخذ بنظر الاعتبار هذا الفهم عن سلوك الفرد، فكيف تكون نظرة هذا الإنسان عن مستقبل الفرد والمجتمع؟ وهل أنّ واطسون برفعه المسؤولية عن الفرد قادر على ضبط السلوك وإيجاد البديل الأخلاقي الذي يحلّ محلّها؟ وكيف يتسنّى له بناء علاقات إجتماعيّة في مجتمع تسوده المحبّة والإنسجام والوئام مع القول بقانون المثير والإستجابة وتعميمه على كلّ سلوك الإنسان؟

* * *

(6)

مدرسة الجشتلت علم نفس الشكل

برزت هذه المدرسة في العقد الثاني من القرن العشرين، وكانت في بداية أمرها بمثابة اعتراض على عمليات التجزئة في المدارس النفسيّة كما رأينا في المدرسة التجريبيّة ومدرسة التحليل النفسي، فقد كان السائد في الأوساط تجزئة الأحاسيس والعواطف والعمليات الذهنيّة إلى عناصرها الأوّليّة، فكانت تسمّى لذلك بالعنصراتيّة، أو الذرّية، نسبة إلى تحليل الكلّ إلى ذرّات صغيرة، فكانت مدرسة الجشتلت ــ أو مدرسة الشكل أو الهيئة ــ أوّل مدرسة نفسيّة أثبتت بالمنهج التجريبي وجود ظواهر إدراكيّة لا تنسجم مع العنصراتية أو الذراتيّة في المناهج القديمة، لأنّ هناك حقائق معرفيّة لا تتكوّن من ذرّات وعناصر أوّليّة، وهي بحاجة إلى دراسة كليّة، ولذا ذهب رجال هذه المدرسة إلى أنّ الإدراك ليس كمّاً من تراكم العناصر الإدراكيّة التي ترد الذهن بصورة مفاهيم مترابطة، بل الإدراك كلّ منسجم ومتشكّل على شكل هيئة واحدة يندمج فيه المدرِك والمدرَك، والمثير والإستجابة، والموضوع والذات، والذهن والمحسوسات في وحدة جديدة مستقلّة، فالماء عند تحليله يتكوّن من هيدروجين واوكسجين، إلاّ أنّ صفات هذين العنصرين تختلف كليّاً عن صفات الماء، والمربع يتكوّن من أربعة أضلاع متساوية، فلو أخذنا كلّ ضلع على حدّة لدراسته فانّنا لا نجد للمربّع وجوداً حينئذ، وكذلك بالنسبة لإدراكات الإنسان بعد تحليلها إلى عناصرها الأوّليّة.

وتعتبر هذه المدرسة المانيّة التأسيس، وقد بدأت في التشكّل على يد ثلاثة من أشهر رجالها وهم: «فرتايمر»[84]، و«كوفكا»[85] و«كوهلر»[86].

---

(84) ولد **ماكس فرتايمر** في براغ (1880 ــ 1943) ونال شهادة الدكتوراه من جامعة وورتنبورغ عام 1904، وبدأ تحقيقاته حول خطأ الإدراك الحسّي عام 1910 في فرانكفورت، وفي عام 1921 أصدر بمعيّة كوهلر وكوفكا وغلوتشاين وآخرين أوّل مجلّة باسم «تحقيقات علم نفسيّة» قدّر لها أن تكون الناطقة باسم مدرسة الجشتلت، وهاجر إلى امريكا عام 1933، أي قبل بدء الحرب العالميّة الثانية وبقي هناك حتّى توفّي عام 1943.

(85) **كورت كوفكا**: (1886 ــ 1941) ولد في برلين ودرس هناك حتّى نال مرتبة الدكتوراه عام 1908، وعمل مع فرتايمر وكوهلر في تأسيس مدرسة الجشتلت، كان يميل إلى الفلسفة في بداية أمره، إلاّ أنّه تحوّل إلى علم النفس، وفي عالم 1924 هاجر إلى امريكا وعمل اُستاذاً في جامعة كالجّ وبقي فيها حتّى وفاته، وأصدر أوّل كتاب له عام 1921 باسم «رشد الذهن» يدور حول موضوع علم نفس الطفل، وكتب بعد ذلك كتاباً مفصّلاً في آراء ونظريات مدرسة الجشتلت باسم «اُصول علم نفس الشكل» عام 1935.

(86) **كوهلر**: ولد عام 1887 في استونيا، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة برلين عام 1909. وسافر إلى فرانكفورت ودرس الفيزياء التي أعانته كثيراً في اُطروحاته في علم نفس الشكل، ثمّ سافر في عام 1913 إلى جزيرة «تنريف» أكبر جزر القناري الإسبانيّة لدراسة الشمبانزي،

علم نفس الشكل والجذور الفلسفيّة:

لم تكن نظريات الجشتلتيين وليدة الساعة، أو عديمة الجذور في الفلسفة الالمانية، وخاصة «كانت» فقد اقتبست هذه المدرسة اُصولها الفلسفيّة من مقولة كانت في الوحدة الإدراكيّة المضادّة لمقولة تداعي المعاني في المدرسة الترابطيّة المتقدّمة، ففي نظر «كانت» هناك بعض القوالب مثل الزمان والمكان، والعلّيّة التي يضيفها الذهن على التجربة هي فطرية بالأساس، وليست وليدة التجربة، بل هي متقدّمة على وجود الإدراك في الذهن، وإدراك هذه العناوين من الزمان والمكان والعلّية يتمّ بطريق الشهود والحضور الوجداني فقط، وكانت لأفكار «ارنست ماخ» الفلسفيّة تأثيراً مباشراً على هذه المدرسة، فقد تحدّث في كتابه «تحليل الإحساسات» ــ 1885 ــ عن المكان والشكل والزمان بعنوان أحاسيس للنفس، فكان يرى أنّ هذه الاحساسات مقولات مستقلّة عن العناصر التي تدخل في تركيبها، فعلى سبيل المثال يمكن أن تكون الدائرة بيضاء، أو سوداء، أو صفراء، ولكن هذه الأشكال لا تخدش مطلقاً في دائريتها.

ويؤكّد «فون ارنفلز» (1859 ــ 1932) أنّ كيفية الإدراكات لا توجد في الموضوع الذي يراد تجربته، فإنّ الشخص المدرك يضفي على الأشياء الماديّة المتخذّة كموضوع للتجربة شكلاً وكيفية ومعنىً خاص، فهو يسعى لتوحيد ما يراه في إطار واحد منسجم في كيفية خاصة عبّر عنها بكيفية الجشتلت، فالإدراك أعلى من الإحساس بهذا المعنى، أي انّه يصوغ من الأحاسيس الواردة إلى الذهن من الحواس وحدة حقيقية متكاملة.

ومن النظريات الفلسفيّة التي كان لها تأثير مباشر في صياغة نظريّة الجشتلت هي النظرية النسبيّة في الكيفيات والتي تدّعي إنّ كيفيات الأشياء تحصل من جرّاء إرتباط الشيء بغيره من الأشياء، فالطويل والقصير، والقريب والبعيد والكبير والصغير، وغيرها من الكيفيات المختلفة للأجسام ليست لها حقائق مستقلّة عن الإدراك، وإدراك هذه الكيفيات بدوره يعتمد على ملاحظة نسبتها إلى بقيّة الأشياء، أي لولا وجود تلك الأشياء لما تسنّى لنا إدراك الكيفيات المذكورة بوجوداتها الوضوعيّة.

المفاهيم الأساسيّة في مدرسة الجشتلت

1 ــ الوجود والواقع:

هناك نظرة فلسفيّة سائدة تقوم على أساس أنّ الوجود والواقع شيء واحد، فالواقع هو الوجود، أي الموضوع المستقل عن الإنسان وإدراكاته، ولذا كان الواقع في نظر هؤلاء الفلاسفة وكثير من علماء النفس ومنهم علماء المذهب السلوكي هو الأشياء الماديّة الموجودة في الخارج بقطع النظر عن إدراك الإنسان لها.

وبقي هناك طيلة الحرب العالميّة الاُولى، وأصدر كتابه حول ذهن الشمبانزي عام 1917، وفي عام 1920 عاد إلى المانيا حتّى عام 1934 حيث سافر إلى امريكا واُعطي كرسي التدريس في جامعة كالج حتّى سنّ التقاعد.

ولكن بالنسبة لنظريّة الجشتلت فانّ الواقع يختلف عن الوجود، لأنّ الواقع في هذه النظرية هو العالم الخارجي كما يراه ويدركه الفرد من دون إنكار لأصل الوجود المستقلّ للأشياء ــ ولذا يختلف الواقع من فرد لآخر وفقاً لتصوّره عن الموضوعات الخارجيّة، ويكون إدراك الإنسان محدوداً أيضاً، لأنّ الإدراك الكامل للموضوعات الخارجيّة غير ممكن إطلاقاً، ونتيجة لذلك يكون إدراك الشخص للعالم المادي والمجتمع متأثّراً بأهداف هذا الشخص وميوله وتجاربه المسبقة عن الحياة.

ويترتّب على ذلك أيضاً أنّ المحيط المادي والمحيط النفساني غير متساويين كما كان لدى السلوكيين، فالمحيط النفساني لدى الجشتلتيين عبارة عن إدراك الفرد لما حوله، فليس المحيط المادي هو الذي يحاصر الفرد، بل «الميدان الإدراكي» والمجال الحيوي للشخص هو الذي يحيط بالفرد، وقد يستوعب مختلف المظاهر الماديّة في العالم الخارجي، إلاّ أنّه لا يعني بالضرورة احتوائه لجميع أفراده الماديّة، ولهذا السبب من الممكن وجود شخصين في زمان ومكان واحد مع تفاوت المحيط النفساني لكلّ منهما لاختلاف أهداف وتجارب كلّ منهما.

2 ــ الإدراك:

للإدراك لدى التجريبيين والسلوكيين ظاهرة متولّدة من اتّصال الحاسة بالمحسوس الخارجي، ثمّ إرسالها عن طريق شبكة الأعصاب إلى الدماغ ويقوم الذهن بتفسير هذا الشيء المدرَك، فالعمليّة تشبه إلى حدّ كبير جهاز التصوير (الكاميرا)، ففي البداية يحدث الحس، ثمّ يتبعه إدراك المعنى، أي إنّ الحسّ والمعنى أمران مختلفان.

ولكنّ الباحث الجشتلتي لا يذهب إلى الفرق بين حسّ الشخص وبين المعنى الذي يراه لهذا المحسوس، لأنّ الفرد لا يحسّ بشيء من المحيط المادي إلاّ ما يتّفق مع أهدافه وغاياته، أي إنّ الإدراك في الجشتلت ظاهرة واحدة يرتبط فيها الحسّ مع المعنى ويحدثان في وقت واحد، ولذا يكون الإدراك مقولة إنتخابية وتقع في دائرة إختيار الإنسان، فالشخص الهادف يختار لمدركاته من المحيط الجوانب الفاعلة التي تتفق مع أهدافه، ولهذا السبب يكون الشخص حسّاساً لبعض مفردات المحيط دون بعض، فكلّ إدراك أو حسّ مرتبط بجميع ما في الظرف الذي وقع فيه الإدراك، وكلّ ظاهرة نفسانيّة تحدث نتيجة تفاعل عدّة عوامل مختلفة.

3 ــ التجربة:

تعني التجربة في هذه المدرسة التعامل والتفاعل الهادف مع المحيط النفساني الخاص بالفرد، فهي محاولة تتلاءم مع مقولة النسبيّة، وتختلف عن التجربة في مفهوم السلوكيّة، حيث أنّ الباحث السلوكي ينظر إلى التجربة من منظار عملي، فهي عبارة عن ظواهر شرطيّة يمارسها الإنسان من خلال ورود مثيرات خارجية على الحواس تستدعي إستجابات جديدة، أو تقوم بتغيير الإستجابات القديمة، ولكن التجربة في نظر الجشتلت عبارة عن سلوك يمدّ جذوره إلى فكر الإنسان، فهي تلقي الضوء على كيفيّة تعامل الفرد مع محيطه الإدراكي الذي ينسجم مع أهدافه أيّ محيط كان.

4 ــ الدوافع:

لا نجد في الجشتلت مفاهيم خاصّة بالدوافع والغرائز والمثير والإستجابة وأمثال ذلك، فإنّها ممّا لا تنسجم مع أطروحة الجشتلت المعرفيّة، ونجد بدل ذلك مفردات علميّة اُخرى من قبيل الهدف، التوقّع، النيّة والقصد وأمثال ذلك، لأنّ السلوك في هذه النظريّة تابع للكل والهيئة الواقعيّة للفرد، ذلك الواقع الذي يتعامل فيه الفرد من ميدانه المعرفي النفساني من خلال مفردات كالهدف والقصد ومدى فهمه وكيفية إدراكه عن الأشياء والرموز المحيطة به، فلذا لا يصحّ اعتبار الباعث على العمل محرّك ميكانيكي صرف يفرض نفسه على الفرد، ويدعوه لسلوك معيّن. بل انّه أكثر من ذلك، فالباعث، أو الغريزة تنشأ من موقع نفساني متحرّك يستبطن في أعماقه الإرادة والرغبة الواعية لسلوك معيّن.

الباعث في هذه النظريّة هو عنصر «عدم التوازن والتعادل» في ميدان الحياة الشامل للأهداف والموانع التي تعيق الفرد من تحقيق أهدافه، فقد يكون الهدف إيجابياً أو سلبياً، وعندما يبرز أمامه مانع لنيل مقصوده وغرضه، فانّه يثير في الفرد شعوراً بالإنفعال، فيسعى الفرد من خلال الغلبة على هذا المانع إزالة ذلك الإنفعال والتوتر.

انّ كيفية الباعث وقوّته وضعفه من توابع الميدان النفساني للفرد، فلا يصحّ البحث عن المنشأ الداخلي أو الخارجي للدوافع النفسيّة. أيّ انّه لا يمكن تصنيف الدوافع إلى ما يكون لها منبع داخلي كالغرائز، أو خارجي كما ترى ذلك السلوكيّة، فالباعث أو الدافع في رأي الجشتلت نابع من أعماق الميدان النفساني للفرد في الزمن الحال، لا الماضي دون الإستهانة بتجارب الفرد في حياته الماضيّة. ولا ما سوف يأتي عليه من المستقبل، فالمهمّ في نظر الجشتلت هو الدافع للفرد في الزمان الحال.

وببيان آخر، إنّ الإدراك يتحدّد بفعل نوعين من العوامل:

أ ــ العوامل الداخليّة وتستبطن إرادة الفرد وأهدافه والحاجات النفسيّة التي هي عبارة عن مؤشر على توتر حاصل في النفس من جرّاء عدم توازن وتلاؤم مع المحيط النفسي.

ب ــ العوامل الخارجيّة: وهي العوامل الموجودة في الوسط أو الميدان النفساني (المحيط + الإدراك الشخصي له)، وهي قد تكون إيجابيّة، أي لها خاصية الجذب كالماء للعطشان، وقد تكون سلبية منفّرة ولا تساعد الشخص في تحقيق أهدافه.

ومهمّة الميدان النفسي هي أنّه يوحّد بين هذين النوعين من العوامل، أي أنّ العطشان يدفعه عطشه وإحساسه الداخلي هذا نحو الماء، وكذلك خاصيّة الماء في رفع العطش تجذب هذا الشخص إليه لإرضاء حاجته وإزالة التوتر وإعادة التوازن، فكلّ جزء سواء كان داخليّاً أو خارجيّاً مرتبط بالكل، وكلّ تغيير في الوسط الخارجي يؤدّي إلى تغيير في ذات الشخص، وكلّ تغيير وتبدّل في ذات الشخص يؤدّي إلى تغيير في الميدان النفسي والوسط الواقعي لذلك الشخص، فالتغيير في الجزء يؤدّي إلى تغيير في الكلّ ويحوّله إلى شكل جديد وجشتلت آخر. فالعلاقة بين الفرد والوسط هي علاقة إتحاد.

وحينئذ، فكلّ شيء يرد الوسط النفساني يغيّر الكلّ، وينتج شيئاً جديداً يستدعي سلوكاً خاصاً، لأنّه تقدّم أنّ السلوك ما هو إلاّ سعي الإنسان للقضاء على التوتّر الناجم من ورود أشياء إيجابيّة أو سلبيّة في الحقل النفساني وإعادة التوازن للوصول إلى الهدف وحلّ المشكلة. فكلّ نقص أو زيادة تولد توّتراً، والتوتر بدوره يحرّك أو يثير السلوك أمّا نحو الشيء الموجب، أو بالإبتعاد عن الشيء السالب.

4 ــ الذهن والبدن:

كانت العلاقة بين الذهن والبدن مورداً للبحث والمناقشة منذ قديم الأيّام وعلى اختلاف المذاهب الفلسفيّة، وقد رأينا كيف أنّ ديكارت كان يقول بالتباين المطلق بينهما، ومن ثمّة ذهب المحقّقون في السابق إلى وجود مستقل في الإنسان باسم الذهن أو العقل يكون هو المنشأ والمصدر للفعّاليات النفسيّة.

ومع تطوّر الكشوفات الطبّية ثبت وجود ترابط وثيق بين الأمراض النفسيّة وبعض الأمراض الجسديّة وبالعكس، وأنّ أحدهما قد يكون علّةً للآخر، ثمّ جاء دور مدرسة التحليل النفسي التي أعطت للذهن بعداً جديداً في عالم اللاشعور، فبعد أن كانت فعّالية الذهن تقتصر على منطقة الوعي أضحت قادرة على التصرّف في البدن من خلال مكبوتات اللاشعور وتبديل العلائم المرضيّة من مكان إلى آخر.

ثمّ أصبحت فعّاليّة الذهن بمثابة ظواهر سلوكيّة تختصر المسافة على الفرد وتعينه على التوصّل إلى حلّ مشكلته بأقصر طريق وأسهل وسيلة وأقل جهد بدني، ولذا كانت فعّاليّة الذهن وفعّالية الجسد تسيران جنباً إلى جنب في سبيل نيل الهدف وقضاء حاجة الشخص، غاية الأمر أنّ أحدهما وهي فعّالية الذهن تصرف مقداراً أقلّ من الطاقة، ومن ذلك تتبيّن نظرية الجشتلت في تصوير الوحدة التامّة بين الذهن والبدن، وكيف أنّ فعّالية الذهن هي بنفسها فعّاليّة للبدن ولكن بجهد أقل، وأنّ فعاليّة البدن هي فعاليّة الذهن ولكن بجهد أكبر.

ولتوضيح هذا المعنى يُمثّل لذلك بالجندي في ميدان القتال، فانّه يستعمل عضلاته وأعضاءه البدنيّة بكثرة في حربه مع العدو، يرتفع فيه ضغط الدم، وتسرع دقّات قلبه ويعيش في حالة من الهياج والإنفعال العاطفي و... أمّا بعد رجوعه من ساحة المعركة، وهدوء الزوبعة، فإنّ ذلك الجهد البدني يتحوّل إلى فعّاليّة ذهنيّة فيفكّر في القضاء على العدو، ويتحدّث عن أجرامه وخبثه، ولكن بجهد بدني أقل، وهذا يعني أنّه استبدل الجهد البدني الكبير بجهد ذهني يسير، وهذه من خصوصيات الذهن، حيث يستطيع أن يقتصد في عمليّة استهلاك الطاقة، ويستخدم تلك الطاقة المخزونة في مجالات بنّاءة أُخرى في حين أنّ موقفه الأوّل لم يتغيّر في ماهيّته عن موقفه الثاني إلاّ في مجال كيفية استهلاك الطاقة ضدّ العدوّ. وهكذا يستطيع الإنسان بالإستفادة من قدرة الذهن على التفكّر والإبداع من إستحصال مقولات جديدة، وتطوير العلوم والفنون الحضارية.

وبناءً على ذلك، لا يوجد هناك إنفصال وإنقطاع بين الفكر والجسم، «وليس الفكر قوّة تنظيم تجري بفعل نشاطية ما يتميّز بها، ذلك أنّ ما في الداخل هو أيضاً في الخارج حسب جملة «غوتيه» وضعها كوهلر عنواناً لمبحث من مباحثه: إنّ إدراك شيء ما، كتاب مثلاً، هو كلّ، أي غشطلت يجد في الجهاز العصبي ما يوازيه، ما يعادله، ما

يقابله، أي أنّ الشكل يجد ما يوازيه في الجهاز العصبي المنتشر في كلّ الإتجاهات، والذي يحيط بسائر أقسام وضلوع وسطوح الكتاب وألوانه، لأنّ في الجهاز هذا سيّال عصبي، أي حركة، وما الألوان إلاّ ذبذبات ــ حركات ــ تتباين من حيث الطول والقصر في سرعتها أو بطئها»[87].

وبذلك تقتضي هذه النظرية تماماً على ثنائية الذهن والبدن، أو نظرية التوازي بينهما، لأنّها بهذا المفهوم الجديد تحيطنا علماً بأنّ التفكّر والعمل ليسا من مقولتين ويعمل كلّ منهما بشكل مستقل عن الآخر، بل بعنوان مجموعة متحدّة واحدة تستقي من منهل واحد، ويمكن إستبدال أحدهما بالآخر.

5 ــ مبادي عامّة في إدراك الكلّ

للإدراك عند الجشتلت مبادي وضوابط يتمّ من خلالها فهم الكلّ لدى الفرد ..

منها: إنّ للكلّ ماهيّة أُخرى لا توجد في الأجزاء، كما رأينا في الأشكال الهندسيّة (المربّع المثلّث الدائرة ..) حيث أنّ المفهوم من الكلّ مغاير للمفهوم من الأجزاء.

ثمّ إنّ الجزء في ضمن الكلّ يعطي معنى آخر غير ما لو كان مستقلاً ومنفرداً، وهذا المعنى مقتبس من الكلّ أيضاً، أي أنّ الكل يضفي على الأجزاء سمات خاصة لم تكن الأجزاء لتتصف بها في حال الإنفراد، فالكل هنا هو الذي يحدّد معنى الأجزاء التي يتكون منها «كلّ إدراك هو تنظيم أصيل، إنّه بنيّة تتعلّق في داخلها الأجزاء بالكل»[88].

ومنها: قانون الأدنى والأعلى للعمل، الحدّ الأدنى عبارة عن ضرورة وجود رغبة مهما كانت طفيفة لتحقّق الإدراك، لأنّ سلوك الإنسان يخضع لرغبات وأهداف مسبقة، وأمّا الحدّ الأعلى فهو أنّ الإنسان إذا أراد أن يوفّق في أعماله ونشاطاته فلا ينبغي تأطير حياته بمجموعة مكتسبة من العادات والصفات كما تراه السلوكيّة، لأنّ ذلك من شأنه تحديد خبرات الفرد بتلك المعلومات والقوالب المعرفية والسلوكيّة المعيّنة، فلا يتمتع بالمرونة في إدراك الوسط النفساني له، فلا يتسنّى له القيام بالحدّ الأعلى من العمل.

ومنها: **قانون التجاور**: حيث تدرك الأشكال وفقاً لهذا القانون بشكل خاص متأثرة بالتجاور والتقارن فيما بينها، فليس للفرد أن يدركها بغير تلك الصورة والشكل الذي يوحي به التجاور، كما ترى ذلك في الرسم أدناه:

الشكل الأوّل

---

(87) م ع ن ــ د. علي زيعور، ص 356.

(88) بول غيوم، مقدّمة الترجمة الفرنسية لكتاب «مدخل إلى علم نفس الشكل» د. كانس ص2.

فكلّ من يلاحظ هذه الأشكال لابدّ له من ملاحظتها بشكل خاص متأثّر بالمجاورة، فيرى كلّ مجموعة من النقاط، أو كلّ خطّين متجاورين على حدة ولا يرى مثلاً أحد الخطوط في الزوج الأوّل مع خطّ آخر من الزوج الثاني.

ومنها: قانون التشابه: حيث تميل الأشياء المتشابهة إلى التجمّع، وببيان آخر: إنّ الأجزاء المتشابهة في اللون أو الحجم، أو الشكل تتحد رغم الفواصل بينها لتكون شكلاً مستقلاً كما في الرسم أدناه:

الشكل الثّاني

فأنت تلاحظ هذا الشكل بصيغته العمودية، فترى الدوائر الصغيرة تشكّل عموداً منسجماً في أجزائه، وكذلك الدوائر الكبيرة، ولا تحبّ رؤيتها اُفقياً لعدم تجانس الأجزاء وتشابهها بالرغم من وجود العامل الأوّل وهو المجاورة، ممّا يدلّ على أنّ عامل المشابهة أقوى سلطة في عمليّة الإدراك من الأوّل، وكذلك فيما لو كانت المشابهة اُفقيّة مثلاً كما في الرسم التالي.

الشكل الثّالث

فتلاحظ انّ الدوائر المتشابهة في الحجم أو اللون تشكّل سلسلة اُفقيّة فيما بينها، وتأبى إدراكها العمودي.

ومنها: قانون التكميل أو الإتمام: وفي هذا القانون الإدراكي تميل الأشكال الناقصة إلى الإتمام في الذهن، أو أنّ الذهن يميل إلى رؤية الأشياء كاملة وتامّة وان كان فيها بضع النقص والخلل، فالمربّع الناقص نحاول إدراكه على أساس انّه كامل، والدائرة غير المستديرة تماماً، أو الناقصة، نحاول تغافل النقص ورؤيتها كاملة، كما في الشكل:

الشكل الرّابع

ولا يقصر هذا المعنى على الأشكال الهندسيّة، بل يتعدّى إلى الأفكار والقيم والخواطر وغير ذلك، فنحن قد نغضّ النظر عن نقاط الضعف في أنفسنا، أو لا نحاول رؤية نواقص الطرف الآخر المنسوب إلينا كالبيت والسيارة والصديق والدولة، وبعبارة اُخرى نحبّ أن نرى الأشياء وفق مقتضيات الكمال، وتكميل الأشياء الناقصة، وذلك لإعادة التوازن وإزالة التوتّر الناشيء من وجود النقص في الشكل.

ومنها: قانون الشكل الجيد: وفيه تكون الأشكال المفضّلة في عملية الإدراك هي المتّسمة بالإنتظام، والبساطة، والتجانس، فلو كانت أمامنا عدّة أشكال مختلفة، فإنّنا نميل إلى إدراك الأشياء أو الأشكال الأفضل من خلال اتّصافها بتلك المواصفات المذكورة، فالذهن يميل إلى النظم والبساطة والتجانس، وينفر عن أضدادها حتّى كأنّه لا يراها، كما في الشكل التالي:

الشكل الخامس

ففي هذا الشكل يلفت نظرنا شكل الدائرة دون ما سواه من الأشكال المتناثرة وغير المنتظمة، لأنّ الدائرة أكمل وأقوى نظماً وبساطة وتجانساً من تلك الأشكال.

ومنها: قانون الصورة والأرضيّة: يقرّر هذا القانون في إدراك الأشكال على أنّ «كلّ شيء حسّي لا ينوجد إلاّ في علاقة مع أرضيّة ما»، فنحن نرى النجوم على صفحة السماء، فتشكّل السماء أرضيّة وخلفيّة للنجوم، وعندما نريد شراء بعض الفاكهة من السوق، أو قطفها من الشجرة، فانّ الفاكهة تبدو بشكل جلي لنا، وما عداها من الأغصان والفضاء في البستان تشكّل خلفيّة لها، والجدار بدوره يشكّل أرضيّة للألواح والصور المعلّقة عليه، وعندما تتحدّث مع شخص تكون بقيّة الأشياء من أثاث وجدران بمثابة الأرضيّة، وهكذا في سماع الاُمّ صوت إبنها من بين الأصوات، والضجيج، ففي كلّ هذه الحالات يتجلّى الشكل والهيئة التي نهدف إلى إدراكها دون سائر الأشكال الاُخرى التي تكون لذلك الشكل بمثابة الأرضيّة، وتتميّز الصورة عن الأرضيّة إنّها تجذب الإهتمام ولها انتساق وتلاؤم في مكوّناتها ووضوح في إدراكها بخلاف الأرضيّة التي تكون بلا شكل معيّن ومحدّد، وغير منتظمة وباهتة.

وهناك حالات تتناوب فيها الصورة والأرضيّة على الظهور على مسرح الإدراك كما في الوجهين المتقابلين والقدح بينهما.

الشكل السّادس

فإذا رأيت القدح أو رجل منضدة في الوسط لم تر حينئذ الوجهان المتقابلان حيث صارا بمثابة أرضيّة لصورة القدح، وإن لاحظت الشكل على انّه وجهان متقابلان زالت صورة القدح أو رجل المنضدة.

وللتمييز بين الصورة والأرضيّة أهميّة بالغة في حياتنا اليوميّة، وبها يمكن التمييز بين مدركات كثيرة على المستوى المحسوسات الخارجيّة، وكذلك على مستوى الأفكار أيضاً، فتبرز فكرة من بين ركام الأفكار لتجعل من الأفكار والمفاهيم الأُخرى أرضيّة تقف عليها.

6 ـــ التعلّم:

رأينا أنّ السلوكيين يعتمدون في نظريات التعلّم على أساس من قوانين التعلّم الشرطي لبافلوف، وقانون الأثر لثورنديك الذي يعتمد في الأساس على مبدأ التجربة والخطأ دون تدخّل للوعي في مسألة التعلّم، فالحيوان يستمر في تكرار المحاولات الخاطئة العشوائية في فتح باب القفص لنيل الطعام الموجود خارجه حتّى تصادف يده الزر الكهربائي المعدّ لذلك فيفتح له الباب ويحصل على مراده، وفي كلّ مرّة تعاد فيه التجربة تكون الأخطاء أقلّ والمدّة أقصر لحلّ المشكلة، ومن ذلك صاغ ثورنديك السلوكي قانون للأثر في التعلّم الذي سيأتي الحديث عنه في فصل التعلّم في الجزء الثاني.

إلاّ أنّ كوهلر الجشتلتي هاجم هذه المقولة بشدّة، وأثبت من خلال تجاربه على قرد الشمبانزي «سلطان» والتي أجراها في جزر القناري الاسبانية أنّ التعلّم بطريقة المحاولة والخطأ فرضيّة غير معتبرة، لأنّ الازرار والمزاليج والمفاتيح خافية على الحيوان في تجارب ثورنديك، فلا يتعلّم إلاّ بالمصادفة، ولو أنّنا فسحنا المجال للحيوان باستخدامه وعيه ووضعنا أساليب حلّ المشكل أمام عينه لأمكن أن يتعلّم بصورة أفضل، وهي الطريقة التي أسماها كوهلر بالاستبصار، وتعتمد هذه النظرية في التعلّم على أساس من نظرية الجشتلت في إدراك الكل، فالمفروض وضع التجربة بشكل يدرك فيه الحيوان العلاقة بين الوسيلة والهدف، فالقرد الجائع يحاول الحصول على الموز المعلّق على السقف، إلاّ أنّه لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً، فيلتفت إلى مجموعة من الأعواد والقضبان الملقاة على أرضيّة القفص، وفجأة تبرق في نفسه فكرة حمل أحد الأعواد أو القصب للتوصّل إلى الهدف، فإذا لم ينجح في المرّة الأُولى حاول مرّة اُخرى مستعيناً بقصبة ثانية يدخل طرفها في نهاية القصبة الأُولى المجوّفة، وهكذا إلى أن يفلح في مقصوده، وكذلك لو استبدلنا الأعواد بصناديق فارغة، فانّ القرد سيضع أحد الصناديق ويقفز عليه للوصول إلى الموز، فإذا لم يتمكّن في المراحل الأُولى، وضع صندوقاً ثانيا فوق الأوّل وصعد عليه حتّى تصل يده إلى الموز. ومن ذلك يفهم أنّ التعلّم بحاجة إلى إدراك جميع الروابط والعلاقات التي تربط بين الوسائل والأهداف، وأن تكون الوسائل في مرأى ومسمع من الشخص المتعلّم حتّى تتمّ عمليّة التعليم، وبعد ذلك ومن خلال عدّة محاولات يبرق الحلّ فجأةً في الذهن، أو الإكتشاف الفجائي للروابط كما يسمّيها كوهلر.

7 ـــ السلوك:

تقدّم في المذهب السلوكي أنّ سلوك الفرد حصيلة معادلة المثير والإستجابة، فهو عبارة عن حركة الغدد والعضلات المتأثّرة بالمحيط الخارجي، ولذا يكون قابلاً لمشاهدته وقياس مقداره، بينما ترفض مدرسة الجشتلت هذا

التصوّر عن السلوك، وترى أنّ السلوك هو ما يقع في الوسط النفساني ويتطابق مع الهدف، ولذا لا يكون مجرّد حركة فيزياوية كما يراه السلوكيون، ولا تكون جميع أنماط السلوك قابلة للمشاهدة، بل بالإمكان استنباطها من خلال العمل، فيمكن أن يكون الفرد قريباً عاطفياً من فرد آخر دون أن تصدر منه حركة بدنيّة. فالسلوك غالباً يصدر وينوجد في الميدان النفساني للفرد، لا المحيط الخارجي المستقل عن الشخص.

وبذلك يمكن تعريف السلوك بأنّه عبارة عن كلّ تغيير في الميدان النفساني يكون موضوعاً لقوانين الإدراك الجشتلتي، فعلى هذا قد يكون السلوك عملاً هادفاً ظاهرياً، أو يكون تغيير في النيّة وإدراك القيم والمثل للأشياء ممّا يؤدّي إلى تغيير في كلّ الميدان أو الحقل النفساني.

وعلى أي حال، فالشخص، والمحيط، والروابط المتغيّرة لا توجد بصورة مستقلة عن بعضها، فلأجل معرفة السلوك المستقبلي للفرد لابدّ من أخذ كلّ من الشخص والمحيط بشكل منظومة من العوامل والعناصر المترابطة.

8 ـــ الجشتلت العلاجي:

بينما كانت مدرسة التحليل النفسي ترى في عالم اللاشعور محوراً تدور حوله رحى الأمراض النفسيّة من خلال مخزوناته المكبوتة التي تحاول البروز بطريقة مقنعة وغير قانونيّة، فينشأ من ذلك مظاهر غير مألوفة في السلوك، ترى مدرسة الجشتلت محورية الوعي الظاهر في فهم أساس المرض النفساني، وبدلاً من اعتبار الغرائز كركيزة في فهم المحتوى الداخلي للإنسان كما تراه مدرسة التحليل النفسي ادّعت أنّ الوضعيّة الناقصة، أو الجشتلت غير الكامل هو الدافع الأصل لكلّ الفعاليّات في الحقل النفساني للإنسان.

وتوضيح ذلك أنّ كلّ فرد منّا له حقلان نفسانيان: حقل خارجي، وحقل داخلي، وافتراق هذين الحقلين ووجود التفاوت والإختلاف بينهما هو المنشأ لكافّة الإختلالات العصبية والنفسيّة للفرد والتي نطلق عليها الأمراض النفسيّة. فالحقل الداخلي للنفس والذي يعبّر عنه غالباً بالذهن لا ينبغي أن يكون متضاداً مع الحقل والميدان الخارجي، أي العالم الخارجي المحيط بالفرد، فأحد خصوصيات عالَم النفس الداخلي أنّه يريد مواكبة ومماثلة العالم الخارجي، فالشكل أو الجشتلت الذي ينمو ويتشكّل في الذهن يجب أن يوافق ويطابق الجشتلت الموجود في الخارج، وفي هذه الصورة فقط يمكننا أن ننعم بحياة سعيدة، فالذهن السالم ما هو إلاّ إنعكاس رقيق عن الواقع الخارجي، فلو حدث خلل في الإرتباط بينهما وقطعت العلاقة بين الداخل والخارج فانّ توازن الفرد النفسي سينهار، ويغرق الفرد في توقّعات وآمال لا يوجد ما يعادلها في الخارج.

وفي هذه الصورة سيكون الفرد سجين ميدانه النفسي الخاص وليس له اتّصال بالعالم الخارجي، ويتعرّض للفشل في جميع محاولاته للنجاح ونيل الموفقية في صياغة شخصيته، ومن ثمّة يتّهم العناصر الخارجيّة ويلقي عليها باللائمة دون ملاحظة التقصير في الحقل الداخلي.

بينما لو كانت العلاقة بين الداخل والخارج جيدة، فسوف يكون بإمكانه الاستفادة من طاقاته واستثمار قدراته في الوجهة الصحيحة ونحن في الحالات الطبيعية نعيش مع واقعنا كما هو، كلّ لا يتجزّأ، وواحد فريد من نوعه،

والمريض هو الذي اُصيبت كلّيّته بعوامل التجزئة والتآكل، أي إنّ شخصيّته الواحدة صارت هدفاً لسهام التحلّل والتجزئة والإنقسام، والعلاج الجشتلتي يقوم على مبدأ إعادة الكليّة لهذا الفرد وتنظيم شخصيته وإعادة صياغتها من جديد بعنوان الكلّ، فالهدف هو تبديل الإنسان المتمزّق والوهمي الغارق في الخيال إلى إنسان واقعي.

وأحد الطرق لمواجهة المشاكل والمتاعب في الحياة هو إرتقاء سطح التحمّل .. التحمّل الذي يقترن عادةً مع نمو الفرد ورشد قابلياته، ويتيح للفرد أن يتصرّف في المواقع الناشزة وغير الموائمة بأسلوب مشروع وصحيح.

وفي الإنسان ميل نحو الكمال وتكميل المواقع الناقصة في شخصيته، فلابدّ في هذا السبيل من تلاحم جميع الأبعاد الذهنيّة والجسميّة في الفرد بعنوان كلّ أو شكل واحد منسجم، وإزالة كلّ مانع يوجب التوتّر النفسي ويسبّب بروز مشكلات نفسيّة في طريق هذا الهدف، فالجشتلت في كلّ فرد يريد أن يكون كاملاً، فلو وجد نقص فيه فأهمّ هدف للفرد هو رفع النقص هذا.

ومع العلم بوجود مئات الأشكال الناقصة في كلّ فرد، فينبغي على الإنسان مراعاة الأولوية في رفعها، وتنظيم هذه النواقص وإختيار أشدّها وأكثرها تأثيراً لرفعه وإزالته، ثمّ يتوجّه صوب الأقل فالأقل، فإن لم يستطع الفرد من تحديد الأولويات المذكورة، فانّ مهمّة المعالج الجشتلتي هي إيضاح الغموض والتشويش في هذا الجانب للفرد.

وبهذا يختلف الطبيب الجشتلتي عن مثيله في مدرسة التحليل النفسي الذي يتوغّل في عالم اللاشعور للبحث عن الغرائز المكبوتة.

بينما يسعى الجشتلتي إلى الكشف عن الظاهر والحال من الوعي، لأنّ كلّ المشكلات تنبع من هذا البعد في شخصيّة الفرد، فالكشف عن الحال الحاضر وإراءته للمريض هو الذي يتيح له الفرصة في تفهّم النواقص والسعي في ردمها.

ونلاحظ في الجشتلت العلاجي التأكيد على مقولتين هما: «**الحال**» و «**الكيفية**».

أمّا مفهوم «الحال» فملفت للنظر مع عمق فلسفي، لأنّه لا يمكن الكشف عن شيء إلاّإذا كان موجوداً في الحال، في حين إنّنا بمجرّد أن نسعى لدراسته والإتّصال به يصبح ماضياً.

وأمّا مفهوم «الكيفيّة» فهي أنّ الإنسان في الثقافات السالفة كان يهتمّ بـــ«لماذا» أي يبحث عن الأسباب والعلل، لأنّه يعتقد أنّ الكشف عن العلل يمكنه تغييرها، وبالتالي تغيير المعلول، ولكنّنا في عصر الذرّة والألكترون لا نحتاج إلى البحث عن السبب، بل عن الكيفيّة، فلا نسأل «لماذا» بل «كيف». فنحن ندرس الهيئة الكليّة، وبعد إطلاعنا ومعرفتنا بها نسعى إلى تغييرها.

الهيئة المثاليّة المحبّبة لدى مدرسة الجشتلت هي شخصيتنا الطبيعية في الحياة، ولكن الأغلب يبني شخصيته على أساس من العناوين الوهميّة، وعلى مفاهيم مزيّفة تتعلّق بإصلاح الذات ومحاولة تهذيب النفس والترقّي لإحراز مكانه متميّزة في المجتمع.

المريض في منظور الجشتلت ليس هو الذي عاش مشكلة في الزمان الماضي، بل هو الفرد الذي يعاني في هذا الحال، وفي هذا المكان من مشكلة، فبالرغم من أنّ المشاكل الفعليّة لها جذور في الماضي، إلاّ أنّ هذه المشكلات

ترتبط بسلوكه الفعلي في الحال الحاضر، فهذا الفرد غير قادر على التوافق مع مشكلته في هذا الحال وهذا المكان (الآن، وهنا).

9 ـــ مباديء العلاج النفسي:

العلاج النفسي لدى الجشتلت يقوم على مباديء مسبقة لابدّ من أخذها بنظر الإعتبار:

أ ـــ الأخذ بالكلّ: في الحقل النفساني، أي الاتّحاد بين النفس الإنسانيّة للشخص مع ما يحيط بها من أشياء، فلا تدرك هذه كأشياء مستقلّة عن نفس الإنسان.

ب ـــ اتّحاد المحتوى الداخلي: فأحد الأُمور المشهودة في حقيقة الإنسان هو أنّه يمثّل وحدة بسيطة لا تتجزّأ خلافاً للسائد في الأوساط الفلسفيّة والعلم نفسية من القول بفصل النفس عن البدن، أو الذهن عن الجسد بالرغم من الكشوفات العلميّة التي تؤكّد تأثير كلّ منهما في الآخر تأثيراً مباشراً.

ج ـــ التعادل الحياتي: أو الحيوي، ويراد به أنّ حياة الإنسان بما فيها من نشاطات وسلوكيات مختلفة تخضع لمقولة واحدة، وهي «التعادل الحياتي» كما يسمّيه علماء الجشتلت، وذلك أنّ الإنسان يسعى إلى المحافظة دائماً على تعادله في الأوضاع والظروف المختلفة، وفي نفس الوقت يقوم بإشباع حاجاته الفسيولوجية، لانّ الحاجات كثيرة جدّاً ومتنوعة، وكلّ حاجة تبعث على الإخلال بتعادل الفرد، ولذا نجد أنّ مقولة «التعادل الحياتي» تجري باستمرار في حياة الفرد. وهذه من خصوصيات الحياة أن يعيش الإنسان بين الخلل والتعادل، فلو استحال على الفرد إيجاد التعادل لرسوخ الخلل والنقص، فهو حينئذ مريض نفسي حيث لا يمكنه إشباع حاجاته الأساسيّة.

وقد تقدّم أنّ إيجاد هذا التعادل في الإنسان يقوم على أساس التفاعل الإيجابي مع المحيط، وتطبيق المحتوى الداخلي مع متطلّبات الخارج، أي الوسط والحقل النفساني.

د ـــ حدود الإتّصال: لا يمكن لأي فرد أن يعيش مستقلاً عن الغير، فالفرد دائماً جزء من الميدان النفسي الخاص به، وسلوكه تابع للكلّ الذي يشمل الفرد نفسه مع المحيط الخاص به، والذي يعين كيفيّة سلوك الفرد هو شكل وماهيّة إرتباط الفرد مع المحيط، فان كان هذا الإرتباط إيجابياً ومتقابلاً ومتفاعلاً من كلا الجانبين كان سلوك الإنسان سويّاً، وإلاّ فلا.

وفقاً لنظريّة «**برلز**» أحد أقطاب الجشتلت أنّ بقاء الإنسان يرتبط بالآخرين تماماً، وإذا كان بقاؤه البدني وإشباع حاجاته الجسديّة متوقّف على وجود الآخرين، وإحتمال بقائه حيّاً بصورة منفردة قليل جدّاً، فكذلك الحال بالنسبة إلى بقائه النفسي والعاطفي، بل أنّ احتمال بقائه نفسيّاً وعاطفياً بدون الآخرين أقلّ من السابق. فكما أنّ الإنسان يحتاج الآخرين في مأكله وملبسه ومسكنه، فكذلك يحتاج إليهم في اتّصاله النفسي ورشده العاطفي، لأنّ الإنسان موجود فردي وإجتماعي، وجميع الاضطرابات النفسيّة ناشئة من عدم قدرة الفرد على إيجاد تعادل نفسي بينه وبين الآخرين.

الشخص العصابي (المريض نفسيّاً) هو الذي لا يعرف حدود الإتّصال بينه وبين العالم الخارجي إنّه يحاول الدفاع عن نفسه وعن وجوده دائماً مقابل تهديد بالإفناء والمحقّ من قبل عالم لا يعرف الرحمة.

● **تقييم ومناقشة**

لا شكّ أنّ الفلسفة لها تأثير كبير على نمط التفكير لدى أصحاب هذه المدرسة الشكلانيّة، وخاصة الفلاسفة الألمان أمثال كانت وهوسرل وآخرين، وبذلك نلاحظ عودة إلى الجذور والأصالة بعد إفراط شديد وجنوح إلى الحيونة وطرد كلّ ما يتعلّق بالعواطف البشريّة وحذف كلّ ما يتصل بالروح والعالم غير المادي وخاصة في السلوكيّة.

وتعتبر هذه النقطة من امتيازات هذه المدرسة ولذا لم تجد قبولاً واسعاً في انجلترا وامريكا بعد نفوذ واستحكام السلوكية في أوساطهما العلميّة، وكانت إشكالات وردود علمائهم ومفكّريهم على مدرسة الجشتلت تنصب في الغالب على هذه النقطة وتفريعاتها.

فمن ذلك أنّهم ولتمحضّهم في التفكير المادي لم يتعقلوا وحدة الشخص مع محيطه المادّي لأنّ ذلك قد يستتبع القول بأنّ الإدراك عنصر غير مادي وإنّ النفس الإنسانيّة تتسع في عالمها لتستوعب الوسط الخارجي أيضاً، وأساساً فانّ مقولة الحقل أو الميدان النفساني وأنّ الواقع يختلف باختلاف الأفراد، أي أنّ الإنسان لا يدرك الأشياء الواقعيّة بما هي هي، وبما هي موجودة في الخارج، بل يدركها بما هي متعلّقة بنفسه وكيفيّة إدراكه وأهدافه وطموحاته، كلّ هذه المفاهيم موافقة تماماً للتفكير العرفاني الإسلامي، يقول العارف الإلهي «صدر المتألّهين» في كتابه «الشواهد الربوبيّة»:

«**حكمة مشرقيّة**: كلّما يراه الإنسان في هذا العالم أو بعد إرتحاله إلى الآخرة فإنّما يراه في ذاته وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته، وعالمه أيضاً في ذاته»(89).

فعلى هذا لا مجال لإيرادات من هذا القبيل سوى صعوبة تعقّل مثل هذه المعاني المخالفة للظواهر الحسيّة، وقد يتوهم البعض أنّ هذا المعنى يؤدّي إلى الإعتقاد بالنسبيّة المطلقة فلا توجد حقيقة ثابتة حينئذ في منظومتنا المعرفيّة، وبالتالي يسوقنا نحو وادي المثاليّة.

إلاّ أنّ هذا التوهّم لا أساس له، لأنّ النسبيّة المطلقة لا تعتقد بوجود عالم خارجي سوى ما يدرِك وما يدرَك وما وراء عالم الإدراك فلا شيء، أي أنّها تضع المعيار للحقائق في إطار إدراك الفرد للموضوعات، أمّا الشكلانيّة الجشتلت فترى وجود عالم مستقل عن الإنسان، غاية الأمر أنّ الواقع على قسمين: واقع خارجي ليس لنا طريق لإدراكه بنفسه وكما هو موجود، وواقع مرتبط بنفس الإنسان، وهذا الثاني هو الذي يتفاعل الفرد معه دائماً، وهو الذي يشكّل مع المحتوى الداخلي وحدة حقيقيّة وكلّ مستقل.

---

(89) الشواهد الربوبية، صدر المتألّهين، ص 244 ــ 245.

ومن امتيازات ومحاسن هذه المدرسة أنّها أعطت بعداً جديداً لدراسة الإنسان بتأكيدها على الكلّ، لأنّنا نلاحظ في حالاتنا النفسيّة عندما نأكل قطعة من الحلوى، أو نتعرّض إلى وخزة دبوس، فانّ كلّ الشخصيّة تلتذّ أو تتألّم لا فقط العضو الحاس، وهكذا في تفاعلاتنا مع المحيط، فعندما يسقط إبني على الأرض، أو يصيبه مكروه أو مسرّة فإنّني أشعر بتلاحم وثيق ووحدة تامة وكأنّ المكروه أصابني، فأتألم وأفرح تبعاً لألمه وفرحه، بل أنّهما شيء واحد في ميداني النفسي الخاص.

وببيان آخر: إنّ المدارس الأُخرى «الذرانيّة» ترى تعدّد الإدراكات على موضوع واحد، فالعين تدرك من قطعة الحلوى شيئاً واللسان شيئاً آخر، واللامسة، والشامّة ... وهكذا، أمّا الجشتلتية فترى على العكس من ذلك، وأنّ هناك شيئاً آخر لا تدركه هذه الحواس كلاً على حدة، وهو «الكلّية» التي هي أكبر من هذه الجزئيات. وله معنىً في عالم النفس يغاير هذه المحسوسات الجزئية، وكذا الكلام في شخصيّة الفرد، فهي ليست مجموعة صفات وأفعال وتصورات وعقائد، بل على العكس، أنّها وحدة منظّمة ومغايرة لكلّ واحدة من المحتويات ولها الأولويّة في التعامل معها ودراستها.

وكذلك لو أخذنا مثال إنفعال الغضب في الإنسان، ففي تحليله إلى عناصره الأوّليّة لا نجد سوى زيادة ضربان القلب، سرعة التنفس، إحمرار الوجه، حركات عشوائية، تقطيب الملامح، زيادة نسبة الهرمون في الدم و... وكلّ هذه لا تعطي معنى الغضب، فلا نصل في النهاية إلى فهم صائب لهذا الإنفعال إلاّ إذا أخذناه كوحدة كلّية.

ثمّ أنّ نظريات الجشتلت وخاصةً فيما يتعلّق بالتعلّم وبعض مناهج وأساليب العلاج النفسي لعبت دوراً هاماً في تطوير وإخصاب علم النفس، بل ألهمت الفلاسفة وعلماء النفس في المدارس الأُخرى وزادت في تراثهم المعرفي وخاصةً في الفلسفة الوجوديّة ومدرستها في علم النفس كما سوى نرى.

ومن مجلوبات هذه المدرسة أنّها أعادت اعتبار الوعي والسلوك الهادف للفرد بعد أن لاقى جفاءاً كبيراً من السلوكيّة ومدرسة التحليل النفسي، وأعطت للمحيط الإجتماعي دوره الفاعل في صياغة الشخصيّة كعنصر حي وجزء لا يتجزّأ من شخصيّة الفرد، أي أنّها وسّعت من دائرة الشعور بالذات الفرديّة لتستوعب المحيط الإجتماعي أيضاً دون الإقتصار على البدن المادي ومحسوساته الذاتية.

امّا **سلبيّات ونقائص** هذه المدرسة فلابدّ من مناقشتها على المستوى الفلسفي تارةً، وعلى المستوى النفساني ونظرياتها في هذا المجال تارةً أُخرى.

أمّا على المستوى الفلسفي فلا ينبغي الإلتفات إلى ما قيل ضدّها من اقتباسها هذه الأفكار من مقولات لفلاسفة المان أو من غيرهم، فجميع الأُطروحات الحضارية الجيّدة لابدّ لها أن تستفيد من التراث الفكري للبشريّة، ولا معنى لأن تدير ظهرها لجميع النتاج البشري في عالم المعرفة، ولكن الأولى أن يقال: إنّ الإفراط في اتّخاذ منهج معيّن ومحاولة تفسير جميع الظواهر النفسيّة والإدراكيّة من منظور واحد قد أضرّ بجميع المدارس النفسيّة والفلسفيّة التي سلكت هذا السبيل، والشكلانيّة أُصيبت بنفس المعضلة ممّا جعلها تخسر مجلوبات هامّة وتهمش جوانب حيّة في شخصيّة الفرد من قبيل نبذ جانب اللاشعور، وتحديد جانب التعليم والتعلّم بالإستبصار الكهلري، والتغافل عن

مسألة الوراثة وتأثيرها في صياغة سمات الشخص المزاجية وغير ذلك. وقد رأينا أنّ كلّ مدرسة حاولت إستيعاب جميع المواضيع في حقل النفس وإخضاعها لتفسيرها ورؤيتها الخاصة بها، ودراستها من الزاوية الموضوعة سلفاً لها، كما في نظريات التحليل النفسي وخاصةً التفسير الجنسي الفرويدي للسلوك البشري، أو مقولة التعلّم الشرطي لبافلوف حيث استندت إليه السلوكيّة في تفسير جميع المظاهر السلوكيّة.

وهذا هو السبب الذي حدا بعلماء النفس المتأخرين إلى عدم الإقتصار في منظومتهم المعرفيّة على مدرسة خاصّة، بل محاولة الإستفادة من جميع المدارس النفسيّة والأخذ بالجوانب الإيجابيّة منها وطرح النواقص وإفرازات الإفراط المنهجي.

ثمّة ملاحظة اُخرى في هذا المورد أيضاً، وهي أنّ الجشتلتية، أكّدت دائماً على أخذ الشخصيّة ككلّ لا يتجزّأ، فهلاّ أدخلت في نظرتها الشموليّة البعد الغيبي في الإنسان ورغبته في العبادة وتقديس الكمال وخاصة في دراساتها العلاجيّة؟

ومن المفيد أن نستعرض بعض المقولات الأساسيّة لهذه المدرسة:

فبالنسبة إلى **المحيط** فما تقدّم من نظريّة الجشتلت في تقسيمه إلى وجود وواقع فهو وان كان على الإجمال مقبولاً ومعقولاً كما تقدّم آنفاً، إلاّ أنّه ليس من الصحيح أنّ المحيط النفساني يشكّل إطاراً مغلقاً حول الشخص وحائلاً بينه وبين الوجود الخارجي الموضوعي، فلا يدخل شيء من الخارج إلى هذا المحيط إلاّ بعد أن يصطبغ بألوان الأهداف والغايات ودوافع الشخص، فلا يمكن للإنسان أن يتّصل بالخارج إلى من خلال هذا الإطار، فهذا الطرح لا يخلو من إفراط، وقد ثبت في الفلسفة الإسلاميّة إمكانيّة ذلك، فنحن نستطيع إستلام المعارف والتصوّرات الخارجيّة كما هي سواء كانت موافقة للمحيط النفساني أم مخالفة، أي أنّ ما يذكره الجشتلتيون من كليّة هذا القانون والمفهوم من المحيط النفساني لا يؤيده النظر الفلسفي الدقيق.

بالنسبة إلى **الإدراك** وانّه مقولة إنتخابيّة ويرتبط دائماً بأهداف الشخص كما ترى ذلك مدرسة الشكل لا يخلو من إشكال، فالعالم الفيزياوي عندما يخرج بنتائج من تجاربه على الموضوعات الطبيعيّة لا يلزم أن تكون هذه النتائج موافقة لأهدافه كما هو الحال في عمليّة التجارب النفسيّة بوسيلة الاستبطان حيث يقرّر المشاهِد للتجربة ما يرغب أن تكون النتيجة، ولذا كان منهج الإستبطان غير موثوق النتائج بالقياس إلى التجارب في العلوم الطبيعيّة.

أمّا عن **الدافع** الأصل في نظريّة الجشتلت والذي هو عبارة عن وجود الخلل والارباك في صياغة التعادل في الحقل النفساني، فالظاهر أنّه تعريف لملازمات الدوافع النفسيّة، فإنّها تنفصل عادةً من إيجاد التوتر وعدم التعادل لا أنّها هي في الحقيقة، أمّا تقسيم الدوافع في فضاء الميدان النفسي إلى داخليّة وخارجيّة، أي إنّ بعضها ناشيء من حاجات فيزيولوجيّة، والبعض الآخر ناشيء من المحيط، وبينهما نوع من التناغم والإنسجام، وكلّ دافع داخلي كالعطش لابدّ أن يكون له موضوعاً خارجيّاً كالماء، وبالعكس، فكلام في منتهى الصواب، وهو ما أكّد عليه علماء الإسلام بالنسبة إلى الدوافع الفطريّة للعبادة وأنّها أحد الأدلّة على وجود الله تعالى والحياة الاُخرى، إلاّ أنّ هذه الدوافع المتعاليّة لا نجد لها أثراً في تحقيقات هذه المدرسة، ولا يمكن القول بأنّ هذه الدوافع لها منشأ فيزيولوجي وانّها

حاجات بدنيّة ليس إلاّ، ولا هي وليدة المحيط خاصة في مثل حبّ الكمال والجمال وعبادة الله في مجتمع فارغ من هذه الظواهر.

كيفيّة العلاقة بين الذهن والبدن في نظر الجشتلت ــ الذهن يراد به النفس ــ فالأصل الأوّلي لدى علماء الجشتلت أنّ الإدراك الذهني مادّي، والنفس غير الماديّة في الإصطلاح الشرقي وفي الفكر الإسلامي بالخصوص لا وجود لها سوى في هذا الإدراك الذهني المادّي، ومن ثمّ تقول نظريّة الجشتلت أنّ فعاليّة الذهن عبارة عن مجموعة النشاطات التي تصرف من الطاقة الفيزياوية مقداراً أقلّ من الفعاليّات البدنيّة، وكلّ من النشاط الذهني والبدني يشكّلان في الحقيقة كلاًّ واحداً على أساس تبديل النشاط الفيزياوي البدني إلى نشاط نفسي وذهني وبالعكس.

هذا الكلام لا يثبت في ميزان التحقيق العلمي، لأنّ الظاهر أنّ نظرية الجشتلت استهدفت من هذا الكلام توضيح إشكاليّة العلاقة بين النفس والبدن التي قال ديكارت بالتباين فيما بينهما، وأهملتها المدرسة السلوكيّة، وربطتهما مدرسة التحليل النفسي بعنصر اللاشعور، فلا مفرّ من القول بماديّة النفس والإدراك الذهني إذا أردنا ترسيم علاقة بين النفس والبدن، ولكن هذا الحلّ قد أثبت الفلاسفة المسلمون وقبلهم أرسطو بطلانه، وأنّ النفس والإدراك الذهني غير مادّيين، غاية الأمر كانت هناك صعوبة في تصوير العلاقة بين البدن المادّي والإدراك الذهني أو العقل غير المادّي حذراً من الوقوع في التباين والعداوة بينهما كما في مذهب إفلاطون وديكارت، غير أنّ الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين حلّ هذه المسألة العويصة في نظريته في «الحركة الجوهرية»[90] دون اللجوء إلى القول بماديّة النفس أو العقل وأيّدها بالأدلّة الفلسفيّة المحكمة، وأصبحت مورد القبول لدى جلّ الفلاسفة المسلمين المتأخّرين أمثال الطباطبائي والشهيد الصدر والمطهّري وغيرهم، وتقوم هذه الفكرة على أساس أنّ الإنسان في مسيرته التكامليّة يبدأ من المادّة، ثمّ يتكامل تدريجيّاً في واقعه وجوهره النفساني إلى مراتب عاليّة من التجرّد، وكلّ مرتبة لها آثارها بعد خروجها من القوّة إلى الفعل، فهذا الفعل والإنفعال والتحوّل في عين انّه مجرّد وغير مادي إلاّ أنّه غير منفصل عن المادّة، ولذا كانت آثار النفس غير ماديّة تارةً، وهي النشاطات المرتبطة ببعد الإنسان الروحي والمعنوي، واُخرى ذات خصائص ماديّة فيما يتعلّق ببعده البدني، وتفصيل هذا الكلام لا يسعه هذا الموجز.

وكيف كان، فالقول بماديّة الإدراك الذهني وبتبعه ماديّة العقل والنفس أوّل الكلام.

ثمّ إنّ عملية التبديل وتحوّل النشاط البدني إلى ذهني وبالعكس لا يخلو بدوره من أشكال، فانّ عنوان التبديل يستبطن زوال العنوان الأوّلي للنشاط لدى تحوّله إلى العنوان الثاني كما في تبدّل الماء إلى بخار أو ثلج، أو تبدّل الخلّ إلى خمر، فالموضوع في الأوّل ينعدم بعد تحوّله إلى الموضوع الثاني، بينما لا نجد هذا المعنى في تبدّل الفكرة والإدراك الذهني إلى عمل بدني، فالذهن يبقى مختزناً للفكرة والنظريّة حتّى بعد إنزالها وتطبيقها على أرض الواقع كالمهندس الذي يترجم اُطروحته الهندسيّة إلى واقع عملي من بناية أو سدّ أو جسر، فبعد إنجاز العمل لا تزول الفكرة الذهنيّة لهذه الأطروحة، وكذا العكس أيضاً فالنشاطات الفيزيائية البدنيّة لا تتحوّل في مثال الجندي إلى نشاطات ذهنيّة في

---

(90) الأسفار الأربعة، صدر المتألّهين، ج 8.

حال رجوعه من جبهات القتال، ولا ضرورة لهذه المقولة، لأنّ الجندي وكثير من حالات النشاط البدني الحادّ يصحبه جهد عقلي مماثل في الوقت نفسه، فهو يقاتل بجسده وعقله ينشط في إيجاد الوسائل الكفيلة لإحراز النصر، وتوقّي الخطر، والمثال الأفضل ما نلحظه في مسابقات كرة القدم، فهل يصحّ القول إنّ الجهد العضلي لهؤلاء المتسابقين لا يقترن مع جهد عقلي كبير؟

نعم، قد تصحّ هذه المقولة في كثير من الحالات، لأنّ الإنسان في حالات العمل البدني المرهق لا يسعه في آن واحد الإستغراق في التفكير والتأمّل، وكذلك إذا كان غارقاً في تفكير فلسفي عميق يكون الذهن بحاجة ماسّة إلى الهدوء والتقليل من النشاط الفيزيائي للبدن ليساعده ذلك في عملية التركيز الفكري، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يمكن قبوله كقانون عام لسلوك الإنسان، ولا يكون دليلاً على تبديل النشاط الفيزياوي إلى نشاط ذهني وبالعكس.

المرض والعلاج في هذه النظريّة بحاجة إلى توقّف وتأمّل أيضاً، فقد استبدلت هذه المدرسة عنصر اللاشعور في مدرسة تحليل العوامل كمحور للسلوك الشاذّ بعنصر آخر وهو الظاهر أو الوعي الحالي، وقد تقدّم أنّ الإفراط في نظريّة معيّنة يستوجب خسارة جوانب إيجابيّة في نظريات اُخرى، فلا شكّ في تأثير اللاشعور والعقد النفسيّة كعقدة الحقارة والتجارب في الطفولة على مجمل السلوك العام للفرد، كما لا إشكال في دخالة العوامل الوراثيّة في ذلك، فان كان المراد من الظاهر هو ما يعمّ كلّ هذه الاُمور فهو طرح لفظي وتلاعب بالعبارات لا أكثر، وإلاّ فليس من اليسير إنكار كلّ هذه العوامل والإهتمام بالحال فقط.

وتقدّم أنّ معيار السلامة لدى الشكلانيّة هو تطابق القسم الداخلي مع الخارجي في دائرة الميدان النفسي بحيث يكون الذهن والمحتوى الداخلي للفرد إنعكاساً رقيقاً عن عالمه الخارجي، وحينئذ يكون الإنسان واقعيّاً وينعم بحياة طيّبة وسالمة. ولكنّنا نتساءل فيما لو كان المحيط الخارجي متردّياً من الناحية الأخلاقية، أو متوغّلاً في عقائد خرافيّة كعبادة الأوثان والعنصريات القوميّة وكان عقل الفرد يرى بوضوح بطلان وسخافة هذه الأفكار والأعمال، فهل من الضروري التنكّر للعقل والوجدان والإنخراط مع العرف السائد لنيل الحياة الطيّبة؟ وهل ستكون حياته طيّبة واقعاً؟

نعم، في صورة واحدة يكون هذا الفرض معقولاً، وهو أن نقوم بضمّ العالم الاُخروي والبعد الإلهي والغيبي إلى محيط الإنسان الخارجي ولا نقتصر على المحيط المادي الدنيوي، فحينئذ تصحّ مقولة ضرورة التطابق الداخل والخارج، أي تطابق الذات مع متطلّبات الإيمان بالله واليوم الآخر فيسعى الفرد في هذا الاتجاه لنيل الحياة الطيّبة في حياته الدنيويّة هذه، ولكن أنّى لرجال الجشتلت الإعتراف بالواقع الاُخروي أو متطلّبات البعد الروحي للإنسان؟

ثمّ لو أنّنا اقتصرنا على هذه الدنيا في الأطروحة العلاجيّة، وبذلنا جهدنا لإيجاد المصالحة والإنسجام التامّ بين المحتوى الداخلي للفرد وعالمه الخارجي، فهل أنّ آمال الإنسان وطموحاته تقنع بما يجده في محيطه النفسي من موضوعات لإشباع حاجاته النفسيّة؟

من الواضح أنّ الإنسان في كثير من الحالات لا يتسنّى له إشباع كلّ رغباته وتحقيق جميع ملذّاته الدنيويّة، بل ولا الأغلب منها، فتبقى الكثير من الحاجات النفسيّة من قبيل نيل الثروات وحيازة المناصب الإجتماعية والسياسيّة

والإنتقام من بعض الناس وغيرها لا تجد طريقاً إلى التحقّق في أرض الواقع، ولا يجد الإنسان في نفسه القدرة على تهميشها ونبذها، فيبقى التعارض والتباين على حاله، أو نقول بأنّ الأكثرية القاطبة من الناس مرضى حسب تعريف الجشتلت للمرض والسلامة.

بينما لو اعترفنا بحقيقة البعد الروحي والعالم الأُخروي أمكن إيجاد الإنسجام بصورة واقعيّة بين الداخل والخارج، فيغضّ الفرد النظر عن كثير من المحروميات الماديّة طمعاً في الكمالات واللذائذ الأُخرويّة، أي إنّه يتنازل عن تلك الرغبات الدنيوية ويوافق نفسه مع المحيط ويرضا بالقضاء الإلهي طمعاً في التعويض الأُخروي، وإلاّ فسنواجه مشكلة التعارض المذكور بين طموحات الإنسان الكبيرة وآماله العريضة وبين الواقع الضيّق والمحدود.

وهناك أيضاً بعض الردود والإشكالات التي ذكرها علماء النفس الغربيون من المدارس الأُخرى من قبيل وجود نقص في تعريف المفاهيم وغموض في تصوير النظريّة بشكل عام وتعدّد التصويرات والمعاني للنظرية وإختلاف فهمها لدى علماء الجشتلت أنفسهم، ثمّ أنّ مقولة الكلّ والشكل الجيّد لا تستوعب كافة مرافق الحياة ومظاهر السلوك كما تدعى ذلك الجشتلتية، فأحياناً نجد أنفسنا بحاجة في البحث العلمي إلى التفكيك والبحث عن العناصر والعوامل الأوّليّة، فلا معنى لتشدّد في رفض الذرانيّة أو التحليل إلى العناصر.

وقد اُخذ عليها أيضاً أنّها لم تهتمّ بدور التجربة على جميع الصعد وخاصّةً في مقولاتها الفلسفية.

وأخذ عليها أيضاً أنّها مدرسة آحاديّة التفسير تؤكّد في تفسيرها للسلوك على العامل الواحد كما سبق أن رأينا ذلك في المذهب الفرويدي، بينما تكشّف لعلماء النفس خطأ هذا التصوّر، ولذا تميل المدارس الجديدة، بل علم النفس بصورة عامّة إلى الأخذ بمقولة تعدّد العوامل للسلوك من قبيل العوامل الوراثيّة والتربوية والفسيولوجيّة ونمط التغذية والثقافة وغير ذلك.

ثمّ إنّ الشكلانية ترفض بجديّة تقسيم للإنسان إلى جسد وروح، وتأبى الإذعان لكلّ ما يتّصل بعالم غير مادّي وما ورائي، في حين أنّ رؤيتها للجشتلت في الإنسان وما يتّصل به من حقل نفساني خارج بدن الإنسان يذكرّنا بمقولة الفلاسفة والعرفاء عن الروح في الإنسان المحيط ببدنه ..

* * *

الفصل السابع

«المدارس المعاصرة»

(7)الظاهراتية الوجوديّة

علم النفس الوجودي الظاهراتية الوجوديّة

في تقسيم توضيحي لمدارس علم النفس الحديث بامكاننا تقسيمها إلى ثلاث طوائف مترتبة زمنياً، فالطائفة الأُولى هي كلّ من المدرسة الترابطيّة والتجريبيّة والوظيفانية، وهذه الثلاث متقدّمة تقريباً على مدارس الطائفة الثانية، لأنّ الطائفة الثانية جاءت كردّ فعل لتصحيح مسار هذه المدارس النفسيّة.

ونجد في الطائفة الثانية ثلاث مدارس اُخرى متزامنة تقريباً، أي في بدايات القرن العشرين، وهي: السلوكيّة والتحليل النفسي والجشتلت والتي استمرت فاعليتها حتّى العقد الخامس والسادس من هذا القرن.

أمّا الطائفة الثالثة فقد أطلق عليها في الأوساط العلميّة الامريكية بـــ«القوّة الثالثة» في بداية تشكّلها وذلك في مقابل السلوكيّة وتحليل العوامل، لأنّ مدرسة الشكل المانية الأصل، و لم تجد لها امتداد فكري ورصيد جامعي في الوسط الامريكي.

وهذه القوّة الثالثة عبارة عن ثلاث مدارس جديدة متقاربة في الاُصول والمباديء وهي: «**الظواهرية**»، و«**الوجوديّة**»، و«**الإنسانيّة**». ولكلّ من هذه المدارس النفسيّة جذور فلسفيّة معاصرة، أي أنّها وليدة الفلسفة وقد تسرّبت أفكار وآراء فلاسفة غربيّين إلى أجواء علم النفس لتصوغ نظريات نفسيّة قدّر لها أن تكتسح الميدان الثقافي لشباب الغرب بالرغم من أنّ رجالها أكّدوا مراراً بأنّ هدفهم إصلاح بعض الخلل وملء بعض الفراغات والثغور التي تركتها المدارس السالفة، وليس إنشاء مدرسة مستقلّة ومذهب خاص يناويء ويعارض المذاهب القبليّة.

وفي الحقيقة أنّ إصطلاح «**القوّة الثالثة**» يطلق على هذه المدارس التي تشترك في محوريّة واحدة، وهي أن فعاليّتها العلميّة تدور حول محور الإنسان فقط بكافة أبعاده، وتشترك أيضاً في المنهجية وتتماثل في النتائج حتّى أنّه يتعسّر على كثير من الباحثين الفصل بين كلّ واحدة من هذه المذاهب الثلاثة، ولذا تسمّى المدرسة الوجوديّة في الغالب بالظاهراتية الوجودية إشارة إلى هذا التلاحم في المباديء والأهداف، ونحن في دراستنا هذه سوف نقتصر على واحدة منها وهي الوجوديّة منها، ونترك التفصيل للكتب المفصّلة حذراً من التطويل والإطناب.

المدرسة الوجودية هي في الأصل فلسفة معاصرة كما هو الحال في الظواهرية، إلاّأنّها ألقت بظلالها على علم النفس وعلوم اُخرى كالإجتماع والسياسة والإقتصاد و.. وقد لاقت ترحيباً واسع النطاق في الأوساط الثقافيّة الغربيّة، ويعزو الباحثون سبب ذلك أنّها ردّة فعل للاتجاه المادي البحت في فلسفات ومدارس علم النفس في العصور المتأخّرة، وتهميش إنسانيّة الإنسان وإختزال حقيقته في محاور حيوانيّة ضيّقة ومهينة وبعيدة عن العمق الروحي والعاطفي في الإنسان، فكانت الفلسفة الوجوديّة وما تبعها من علم نفس وجودي إستجابة جدّية لهذه الحاجة، وثورة مقابل ذلك الإجحاف والنقص في تلك الفلسفات وإلفاة نظر العلماء والباحثين إلى الإنسان نفسه، وتركيز البحوث حول ما يتعلّق بوجوده وكيفيّة إرتباطه مع الآخرين وميوله ونزعاته المتعاليّة بعد أن أفلست النظم الماديّة

والفكريّة من رفده بغذاء معرفي وإجابات وافية على علامات الإستفهام في ذهنه وعلاج حقيقي لما يعانيه من قلق مزمن وإضطراب نفسي وتشويش روحي، وخاصّة بعد أن خاض حربين عالميتين أتت على الأخضر واليابس وأحرقت كلّ أمل في جدوى المذاهب الفلسفيّة المخترعة، ورأى الفرد الغربي بأُمّ عينه ثمار تلك المذاهب من نازيّة وشيوعيّة وداروينيّة وسلوكيّة وعقلانيّة وغيرها على مجمل حياته الدنيويّة الماديّة والمعنويّة.

وتشترك هذه المذاهب الأرضيّة بأنّها غفلت كليّاً عن الإنسان وحقيقته، واهتمت تارةً باقتصاده، واُخرى بغريزته الجنسيّة، وثالثة بسلوكه الخارجي، وهكذا بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة التي وفّرت له السيطرة على الطبيعة والراحة والثروة إلاّ أنّها لم تدخل دائرة وجوده الإنساني لترى ما هو على الحقيقة.

وقبل الدخول في أصل الموضوع تجدر الإشارة إلى أنّ الظاهراتيّة أو الظواهرية تختلف في موارد طفيفة عن الوجوديّة، وذلك يتبيّن من العنوان لكلّ منهما، فالظواهرية تهتمّ بدراسة ظواهر الإنسان من صفاته وإنفعالاته النفسيّة، أي أنّها تدرس ماهيّة الإنسان بالأصل، بينما الوجوديّة ترى أنّ الأصل ليس هو الماهيّة بل الوجود، فلابدّ من تقديم الوجود على الماهيّة في البحث العلمي، وتركيزه على وجود الإنسان لا ماهية، بالرغم من أنّ كلّ منهما يؤكّد على دراسة الإنسان ككل.

الإنسانيّة بدورها مدرسة مماثلة وتصبّ في محوريّة الإنسان، فقد جاء في تعريف هذه الحركة الفكريّة في علم النفس، إنّها منهج يستوعب جميع الباحثين في علم النفس ولا يختص بطائفة منهم، ويقوم هذا المنهج على مباديء واُصول من قبيل الإحترام للقيم، عدم التعصّب إلى منهج معيّن من المناهج السالفة، والسعي للكشف عن جوانب جديدة في الإنسان، أو تعميق البحث في موارد لم تكن ذات أهميّة في النظريات الاُخرى كالعشق، والإبتكار والإبداع، بناء الذات، الدوافع والرغبات المتعاليّة، الإحساس بالمسؤوليّة، والإستقلال، والهدفيّة في الأعمال، الشجاعة والجرأة، وكثير من المفاهيم الاُخرى(91).

وتقدّم أنّ هذه هي أهداف علم النفس الوجودي أيضاً.

وعلى أي حال، فالمدرسة الوجوديّة في علم النفس وليدة الفلسفة كما هو الحال في الظواهريّة، فلابد لمعرفة محتويات هذه المدرسة من إلقاء نظرة على رؤوس نقاط الفلسفة الوجوديّة وتاريخها تاركين التفصيل لكتب الفلسفة.

بدايات الفلسفة الوجوديّة كانت على يد كاتب دانماركي مؤمن باسم «**كيركجارد**» في القرن التاسع عشر، ولكن لم يعرف في حينه حتّى ترجمت كتبه بعد وفاته، وترسخّت أقدام هذا النمط من التفكير الفلسفي في أروبا بعد الحرب العالميّة الاُولى وخاصّة في المانيا، حيث تبنّى تعميق هذه الفلسفة ونشرها إثنان من الفلاسفة الألمان باسم «**ماترين هايدجر**» و «**كارل ياسبرس**». وفي فرنسا «**غابريل مارسل**» و «**جان بول سارتر**» و «**سيمون دوبوار**» وغيرهم.

---

(91) م ع ن ــ مكتب التنسيق، ج 2، ص 435.

وبعد الحرب العالميّة الثانية فاقت الفلسفة الوجوديّة في إمتدادها وإنتشارها جميع الفلسفات الأُخرى، وأضحت نهضة علميّة وفلسفيّة واسعة النطاق وتعكس جميع جوانب الحياة الفرديّة والإجتماعية في عالمنا المعاصر، ويصف «موريس فريدمن» حركة الوجودية في كتابه «عالم الوجوديّة» بأنّها «**تيار قوي جدّاً يغلي من أعماق الأرض ويجري في جميع الأطراف، لكن حركته الأصليّة إلى الإمام حيث يكتسح المظاهر الثقافيّة والأدبيّة في عالم اليوم**».

ويجدر القول بأنّ الفلسفة الوجوديّة لا تعني الإلحاد بالضرورة، والعمدة في قوّتها وإنتشارها هي أنّها تستوعب في دائرتها فلاسفة مؤمنين على درجة عاليّة من الإيمان كما يظهر من فلسفة «كيركجارد» المؤسّس الدانماركي، وكذلك فلاسفة على أشدّ درجات الإلحاد والعناد مثل «جان بول سارتر» الفرنسي الذي يؤكّد أنّ احتمال وجود الله أيضاً غير معقول.

ويجمع كلّ من قرأ للوجوديّة أنّها فلسفة في غاية التعقيد واشتباك المفاهيم، والمصطلحات حتّى قال بعض فلاسفة الغرب بأنّ من قرأ للفلسفة الوجوديّة ولم يشعر بوجع الرأس فليشكّ في فهمه لها، ولحسن الحظّ أنّنا لسنا في صدد وضع هذه الفلسفة على طاولة البحث والتحقيق، ولسنا على إستعداد لوجع الرأس فعلاً.

ما يهمّنا في هذا المقطع من البحث هو إستعراض سريع لأُصول هذه الفلسفة لتوقّف علم النفس الوجودي على معرفة جذوره الفلسفيّة كما ذكرنا، وبما أنّ الفلسفة الوجوديّة متشّعبة ومتنوّعة، بل يصحّ القول أنّ لدينا فلسفات وجوديّة، فالأولى الإقتصار على ذكر بعض رجالاتها ونبذة من آرائهم في هذا المجال.

كيركجارد (1813 ــ 1855)[92]

تقوم أُطروحة كيركجارد الفلسفيّة على المباديء التاليّة:

1 ــ ينبغي الاهتمام بالمحتوى الداخلي لكلّ فرد، لأنّ الحقيقة كامنة في ذهنيّة وفرديّة الأفراد، لا في المحيط الخارجي والمجتمع.

2 ــ إنّ للإنسان غريزة الخلود، ويهدف في سلوكه إلى الفرار من العدم، ولما لم يؤت قدرة على البقاء، فلذا يحاول أن يشغل نفسه في موارد جزئيّة وقليلة الأهميّة ليتسنى له وضع هذا الأمر الهامّ في زاوية النسيان بحيث يسلب منه القدرة على التفكير في الخلود والبقاء.

3 ــ إنّ التعارض بين هاتين القوّتين المتصارعتين في الإنسان ــ أي والميل إلى البقاء والفناء ــ يؤدّي إلى تكريس الحيرة والقلق والهمّ والحزن.

---

(92) ولد هذا المفكر الدانماركي في اسرة مرفهة في الدانمارك درس جامعة الفلسفة في جامعة برلين وعمل صحيفاً مدّة من الزمن، إلاّ أنّه تخلى عن الصحافة. واعتزل الناس وعاش وحيداً مع كتبه وأفكاره، لم يمهله الأجل ومات عن عمر (42) سنة، إلاّ أن أفكاره الفلسفية ذات الصبغة الدينية حركت أذهان المفكرين.

4 ــ إنّ أعظم كمال للإنسان لا يكمن في علمه، بل في وجوده، ووجوده له علو وسفل، وقمّة وحضيض، فعندما يتحوّل الإنسان إلى شيء فإنّه يسقط في الحضيض، وعندما نلتفت إلى ذواتنا وأعماقنا فانّنا نتعالى ونرتفع في المستوى الإنساني، فالأصل والمحور هو «الأنا» وهي تأبى عن البيان، لأنّ المراد من الأنا ليست تلك القابلة للتوضيح، بل «أنا كوجود في الذات».

5 ــ وبذلك نعلم أنّ «الأنا» مفهوم منحصر بالفرد لا يشاركه فيه غيره من الأفراد، أي يختلف باختلاف الأفراد.

مارتين هايدجر (1889 ــ 1976):

طبقاً لأفكار هايدجر فانّ وجود الإنسان لا ينفكّ عن وجود العالم ووجود الآخرين، ومن بين جميع الموجودات فانّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يدرك وجود نفسه ويعلم بوجوده، ولكنّه يعلم بأنّ وجوده ليس باختياره، بل هو مجبر على الحياة في هذا الاطار حتّى ساعة الموت، وعندما يدرك الإنسان هذا المعنى، وهو أنّ الموت من ورائه حتماً، ويرى نفسه يعيش غريباً بين الناس في عالم غير مفهوم وعجيب، يستولي عليه الشعور بالقلق والاضطراب ويلجأ الإنسان بعد هذا إلى إخفاء اضطرابه هذا والتغطيّة على قلقه وتجاهل واقعه إلى الحياة من التفاعل اليومي مع الآخرين ويطابق فكره وسلوكه وقوله مع العرف، أي أنّه يقول ويعمل بما يجب على الإنسان عمله عادةً، وبما أنّ كلّ إنسان لابدّ أن يموت، فهو كأحد أفراد الإنسان غير مستثنى من هذا القانون، لكنّه لا يجرأ على قبول هذه الحقيقة، ولا يسمح لنفسه أن يفكّر بهذه النهاية المحتومة، ولذا يلجأ إلى التقنّع والاستتار وتجاهل هذه الفكرة، وهذا هو السبب في الإحساس بالذنب الذي يسري إلى جميع أركان وجوده ويستولي عليه نتيجة تلك الطفرة عن قبول الواقع.

الحل يأتي من خلال الإعتراف بهذا الواقع وقبول الموت كحقيقة في وجود الإنسان، وبذلك فقط يكون الإنسان صادقاً مع نفسه وموفّقاً في حياته، والقليل من الناس يعيشون الهدوء والإستقرار النفسي والحرّية الحقيقية باعترافهم بهذه الحقيقة.

جان بول سارتر: (1905 ــ 1980)

بالإمكان تبيّين وجهات نظر سارتر في المباديء التالية:

1 ــ إنّ وجود الإنسان وكذلك العالم ليس له معنى إطلاقاً، بل هو عبث صرف، فلا دليل لتبرير وجود العالم والإنسان، ولو كان الله موجوداً لأمكن إيجاد مبرّر معقول لوجود الكائنات، ولكن الله غير موجود، ولا يحتمل أن يكون موجوداً، لأنّ مفهوم الله يستبطن في باطنه نوعاً من التناقض، أمّا بالنسبة للإنسان فهو حقيقة غير قابلة للإنكار، ولكن لا يقبل الإدراك والفهم التام من حيث الأصل والمنشأ.

2 ــ الإنسان له قدرة متميّزة على الحرّية والإختيار فهو موجود حرّ، بل عين الحرّية، أي انّه ليس موجوداً يتّصف بالحرّية، بل وجوده يعني حرّيته. ولذا فهو في حالة من الإختيار الدائم في سلوكه، ويتحمّل مسؤوليّة إختياره وإنتخابه، وليس هو حرّ في الحرّية والإختيار، بل انّه مجبر على الحرّية وهي من ذاتياته، فماهيّة الإنسان عجينة مع الحرّية بشكل انّه إذا أراد التخلّص من هذه الحرّية وقع أسير الاضطرابات النفسيّة واليأس الشديد.

3 ــ عواطف الإنسان وإنفعالاته طريق مطمئن لدرك العالم الخارجي في الحالات الطبيعيّة، أمّا في حالات المحنة والشدّة فبامكان الإنفعالات والعواطف أن تعمل على تبديل العالم الحقيقي بعالم مجازي وخيالي قابل للفهم من قبل الفرد. فالضعف مثلاً الناشيء من الخوف يأخذ طابع الملجأ والمأمن للفرد لتوقّي الخطر أو إنكاره.

4 ــ طريقة العلاج في نظريّة سارتر تختلف عن مدرسة التحليل النفسي في اللجوء إلى عالم اللاشعور، بل يتمّ من خلال التوجّه إلى القيم والأُصول الثقافيّة التي يحملها الفرد، ويمكن إستجلاء هذا المخزون المعرفي لدى الفرد من خلال مراقبة سلوكه، لأنّ كلّ فرد يختار ما يريد، وبذلك يستطيع المعالج إكتشاف الطرف المناسب للعلاج.

5 ــ وجود الإنسان بخلاف سائر الكائنات ليست له ماهيّة، فالحيوان مثلاً له وجود يشترك فيه مع بقيّة الموجودات، وله ماهيّة تميّزه عن غيره من قبيل ماهيّة النابح للكلب أو المفترس للأسد، أو الناهق للحمار وهكذا، ولكن الإنسان وجود محض، وليس هو في حقيقته حيوان ناطق كما ذكره القدماء من الفلاسفة، وكلّما اتّصف بالصفات المضافة إلى وجوده إبتعد عن حقيقة الإنسانيّة، وفقد قسماً من حرّيته، لأنّ الحرّية للإنسان تعني عدم التقيّد بأي قيد أو صفة حتّى التقيّد بالذات، فالإنسان الحرّ هو الذي تخلّص من أسر العناوين والصفات حتّى من عنوان الأنا، لأنّ كلّ أنا تفرض للإنسان مقيدة بنوع من العنوان، والأنا الحقيقية للإنسان هي التي لا تحدّد بأي عنوان.

غابريل مارسيل(93):

الموضوع الذي اهتمّ مارسيل بدراسته هو إشكاليّة روابط الأنا مع الآخرين، فعندما ندرك ذواتنا ونتوغّل في وجودنا تكون علاقتنا مع الآخرين مبنيّة على العشق والوفاء والأمل، والمراد من الآخرين ليس هو الشخص الآخر الذي نعبّر عنه بضمير «هو» و «هم» بل ضمير «أنت»، فالرابطة بين أنا وأنت صميمية، ولذا يشعر الفرد بالحرية مع محبّة الآخرين لأنّه لم يحدّ نفسه بإطار الأنا الفرديّة، بل تعامل مع دائرة أوسع من الذات، فان لم يشعر في نفسه عشقاً للغير، فهو يعيش في إنطوائية وعزلة مقيتة وان كان جسده مع الآخرين.

الله تعالى هو من مقولة الــ «أنت» لا الهو، ولا يصحّ أن نتفهّمه وندركه بالأدلة العقليّة، بل يعرف من خلال إرتباط الشخص به مباشرةً.

(93) ولد عام 1889 ــ في فرنسا. في البداية كان كاتباً فصيحاً وناقداً أدبياً، ثم أخذ يكتب في الفلسفة واعتبر نفسه (وجودياً مسيحياً) في مقابل ساتر الوجودي الملحد. كتابه الاصل باسم «خاطرات ميتافيرقية»، عرف عن فلسفته بأنّها متفائلة في الحياة.

كارل ياسبرس[94]:

الإنسان في نظر ياسبرس (وكذلك في المفهوم الوجودي بصورة عامة) في حال الصيرورة دائماً، أي انّه يخرج من القوّة إلى الفعل في وجوده، وليس في صفاته وقابلياته فقط، وذلك لعامل الحرّية والإنتخاب الذي يرافقه في كلّ لحظة وكلّ سلوك وكلّ تصميم، ولابدّ لنا من التمييز بين ثلاثة أنواع من الوجود: وجود هناك، وجود الذات، وجود في الذات. الأوّل: وهو الوجود هناك يعني وجود العالم والكائنات، أمّا الثاني: فهو شعور الفرد بوجود نفسه وإدراكه لذاته، والثالث: هو العالم في حالة التسامي والتعالي والسير نحو الكمال، والإنسان دائماً في حال إرتباط مع الغير لا ينفكّ عنهم، أي أنّه موجود بسبب ارتباطه مع الآخرين.

علم النفس الوجودي:

عندما ظهر علم النفس الوجودي في أروبا، واتّسعت آفاقه ودخل على الخط كمنافس قوي للمدارس النفسية السائدة كانت تلك المدارس تشكو من نقائص كثيرة أهمّها ما تقدّم من اختزال الإنسان إلى كائن متحرّك معقّد التركيب، فجاءت الوجوديّة لا بهدف الإطاحة بتلك المذاهب والنظريات النفسيّة، بل لإكمال النقص الموجود والعناية بتفعيل الجوانب المسكوت عنها في علم النفس، وإراءة مضامين وأساليب جديدة لم يبذل من أجلها جهد مناسب في استجلائها والكشف عن خفاياها.

العامل الآخر لظهور علم النفس الوجودي على ساحة البحث العلمي هو حالة السخط وعدم الرضا من المدارس النفسيّة التي سبقت ظهور الوجوديّة، وإنّها لم تصنع للإنسان شيئاً سوى البحث في القشور وإغفال الأصل واللباب في إنسانيّة الإنسان، فكانت النتيجة هي بناء مشوّه وناقص لعلم حديث يراد له الكشف عن حقائق الإنسان والنفس، ولا سيّما في المدرسة السلوكيّة التي هبطت بمستوى الإنسان واختياره إلى الحضيض.

خصائص علم النفس الوجودي:

الأفكار والنظريات الوجوديّة في حقل علم النفس في حالة تغيّر وحركة فاعلة، فلذا من العسير تأطيرها بنظام متكامل مقنّن كما رأينا في المدارس النفسيّة السالفة، ولكن بالإمكان بيان الأوجه المشتركة والعلامات الشاخصة الكليّة لهذه الأطروحة في علم النفس التي أوردها رجال هذه النهضة في فترات زمنيّة متفاوتة في مقالاتهم وكتبهم، فمنها:

---

(94) ولد ياسبرس عام 1883 وعمل كطبيب نفساني قبل أن يوقف نفسه على الفلسفة كتب عام (1913) كتاباً ضخماً في علم النفس والامراض النفسية حيث أدّى الى شهرته توجّه كلياً صوب الفلسفة عام 1919، واصدر كتابه الذي يحوي على نظراته في الفلسفة والملكون من 3 مجلدات 1932 باسم «الفلسفة» وعمل بعدها بتدريس الفلسفة في جامعة هايدلبرغ، ثم استاذ الفلسفة في جامعة بال في سويسرا (حتى عام 1948، ويعتبر من أهم من كتب في الفلسفة الوجودية، وكتاباته أقرب الى الفهم وأكثر وضوحاً من سائر الفلاسفة الوجوديين.

1 ــ إنّ علم النفس الوجودي ليس مدرسة مستقلّة في علم النفس كما ذكرنا، بل هو نهضة وحركة مقتبسة من الفلسفة الوجوديّة التي يكون المحور فيها هو الإنسان بأبعاده المختلفة بعنوان أنّه فرد وكائن يعيش في هذا العالم، وهدف هذه النهضة هو استكشاف أساليب ومضامين جديدة في حياة الإنسان.

2 ــ من أجل إدراك الخطوط العامّة لهذه النهضة لابدّ من بيان عدّة مباديء هامّة يعتمد عليها علم النفس الوجودي:

ألف: كلّ إنسان يتمتّع بحياة خاصّة به. وإدراكه وتقييمه للأشياء والموضوعات مختص به لا يشاركه فيه أحد، وكذلك ردود فعله بالنسبة إلى مجريات الأُمور في العالم أمر خاص به.

ب ــ لا يمكن معرفة الإنسان من خلال تفكيك عناصره في قوالب سلوكية، أو تحليله إلى دوافع أوّليّة، أو توجيه أفعاله على أُسس فيزياوية أو كيمياوية أو إنعكاسات عصبية وأمثال ذلك.

ج ــ علم النفس الذي يقوم على أساس فيزياوي، ومناهج علميّة من قبيل المثير والإستجابة وبالإستناد على مفاهيم من الإحساس والإدراك والدوافع والعواطف كلّها غير كافية لمعرفة الإنسان.

د ــ ليست الأساليب المتّبعة في مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكيّة مقنعة وكافيّة لتشخيص حقيقة الإنسان.

3 ــ **الهدف**: من علم النفس الوجودي هو إيجاد مفهوم جامع للإنسان قابل للفهم والإدراك يستوعب جميع الواقعيات في وجود الإنسان، ويبتني هذا الهدف على أساس من الفرديّة، أي انّه لا يهدف إلى معرفة الكليّات التي يشترك فيها جميع أفراد الإنسان، بل يهتمّ بالمسائل الخاصّة لكلّ فرد من الأفراد على حدة من قبيل الإدراك والوعي والعواطف والتجارب الخاصّة بهذا الفرد في تفاعله مع الآخرين والعالم.

4 ــ **الموضوع**: لهذه الأطروحة عبارة عن البحث في إشكاليّات متعدّدة من قبيل إرتباط الإنسان بالآخرين، الحريّة والمسؤوليّة، المقياس الفردي للقيم الأخلاقيّة، معنى الحياة، الألم، الإضطراب، الموت و..

5 ــ **المنهج**: أو الأسلوب الأساس المستخدم في هذه الأطروحة هو منهج الظواهرية حيث يسعى عالم النفس الوجودي في إكتشاف منهج جديد لمطالعة التجارب الفرديّة المختلفة للإنسان على أساس من الهدفيّة والقصديّة والإختيار(95).

6 ــ الذهن والبدن:

رأينا في علم النفس التقليدي أنّ الذهن شيء واقعي ويتمثّل نشاطه في إنعكاس صور العالم الخارجي، فهو شيء، والعالم الخارجي شيء آخر، أمّا في علم النفس الوجودي فليس هناك انّا باطنيّة وذهن مستقلّ عن العالم الخارجي في باطن الذات، فالإنسان لا يعرف نفسه إلاّ من خلال إرتباطه مع المحيط الخارجي كما ذكرنا.

(95) تاريخ ومذاهب علم النفس، هنريك ميزياك، ط 2، ص 661 ــ 662.

وامّا البدن فيلعب دوراً هامّاً في هذه النظرية على العكس ممّا كان في الفلسفة الديكارتية، بل أنّ دوره أهمّ من دور الذهن (النفس) فلا شيء وراء البدن، وليست النفس عالماً مختفياً وراء البدن كما هو السائد في العرف، فالبدن يعبّر في كلّ لحظة عن أنماط الوجود.

7 ــ أنت، أو الشخص الآخر:

لّما كانت الأنا عبارة عن وجود مرتبط مع الآخرين، ندرك أهمّيّة الآخرين في بناء ووجود الأنا، فالآخر هو السبب في إدراكي لنفسي، ولا وجود لي بدون الآخرين، ولكن ما هي العلاقة بين الأنا والأنت؟ هل أنّ الأنت يلعب دوراً إيجابيّاً في وجودي أنا، أو يحاول إسقاطي من مستوى الإنسانيّة كما يقول سارتر ويكون بمثابة الجحيم لي تارةً، والجنّة تارةً اُخرى.

8 ــ العالم:

رأي الوجوديّة في الوجود الخارجي للإنسان يشبه إلى حدّ ما مقولة الجشتلت في الميدان النفسي والنسبيّة في إدراك العالم الخارجي والإتحاد بين الذات والمحيط النفساني للفرد، مع فارق التأكيد على الحريّة والإنتقاء الواعي لدى الوجوديّة بشكل مقصود وهادف، أي انّ عمل الوعي أن يجعل الأشياء تنوجد بالفعل بعد أن كانت بالقوّة، لا أنّه يفهمها ويدركها فقط.

وعلى أي حال، فالإنسان في هذه الأطروحة هو الذي يعطي الوجود للعالم، وقد تقدّم في مدرسة الجشتلت أنّ الإشكال لها ظهور وأرضيّة، ففي رأي سارتر انّني عندما أبحث عن صديقي في فندق أو صالة سينمائية، فالأرضيّة للهدف تتحوّل إلى عدم ويكون وجودها غارقاً في اللامبالاة، فلا وجود للكراسي والجدران والأشياء والأشخاص ما عدا صديقي الذي أبحث عنه وأهدف إلى إيجاده، وإذا أردت البحث عن الإرتباط وإشكاليّة الإجتماع فانّ الأنا سوف تتجسّد لتحوي الكلّ، وكلّ شيء سوف ينعدم وينمحي ويغرق في اللامبالاة، سوى وجودي أنا ..[96].

امّا المعايير والمثل والقيم والتاريخ فكلّها تنبع من وجودي أنا، فأنا الذي أعطي معنى الوجود للتاريخ الخاص بي، وأنا الذي أعطي للأشياء قيمتها، لا أنّها ذات قيمة مستقلّة عن وجودي أنا.

9 ــ العلاج النفسي الوجودي

اهتمت الوجوديّة بحياة الإنسان بشكل مباشر، وأمكنت الطبيب المعالج من النفوذ إلى أعماق الذات للمريض من خلال الارتباط السريع والمؤثّر بين المعالج والمريض ..

---

(96) الوجود والعدم، سارتر، ترجمة عبدالرحمن بدوي، ط بيروت.

في التحليل النفسي الوجودي لا يحاول المحلّل إعطاء قوالب ثقافيّة جاهزة للمريض لإصلاحه وهدايته، بل مهمّته مساعدة المريض في الكشف عن ذاته والإعتماد عليها، وبعبارة اُخرى، يعينه على إيجاد ميزان للأنا يستطيع بواسطته المحافظة على وحدة شخصيّته وتماميتها، فالمعالج أو الطبيب يفسح المجال للمريض أن يجد لنفسه منفذاً يتخلّص به من الحالات المعرفيّة الخاطئة عن الذات وألوان القلق والاضطراب الحاكمة على الشخص ويجد الطريق إلى الحريّة ليستطيع بواسطتها الاستفادة من جميع قابلياته وظرفيّته الوجوديّة.

على هذا الأساس يسعى المعالج إلى إعادة بناء ذهن المريض وتثبيت وإصلاح إشكاليّة الترابط بين الوحدات النفسيّة، فالمهم لديه أن يفهم نمط انتخاب المريض في الوهلة الاُولى، والذي أدّى به إلى هذا المرض وعدم التجانس في الوحدات النفسيّة، ولذا ذهب أكثر المحلّلين الوجوديّين إلى انّ المريض النفسي لا يعرف قابلياته وملكاته المستترة بصورة كاملة، فلابدّ من مساعدته ليعيش تجرّبه وجوده بشكل كامل.

إنّ أهمّ عامل في وجود الإنسان هو أن يدرك معنى وجوده، ويعبّر عنه «فرانكل» بأنّه «**الميل إلى تحقّق المعنى**» أي أن يشعر الفرد بأنّه ذو معنى، فإن لم يستطع إشباع هذا الميل فانّه سيتعرّض إلى الخلل والنقص (النقص الوجودي) وقد يؤدّي بدوره إلى المرض النفسي، ومن علائمه الفرار من الحريّة وتحمل المسؤوليّة، ووظيفة المعالج ليست إعطاء الجواب لسؤال: ما الهدف من وجودي؟ بل مساعدة المريض على العثور على معنى لوجوده وترغيبه في تحقيقه وترشيده، ويعيد له الحريّة والمسؤولية اللذان هما خصيصتان للإنسان السالم.

المعنى العلاجي هو المفهوم من الإنسان بعنوان أنّه موجود روحاني ولوجوده معنى ذاتي، وهذا المعنى في كلّ فرد من مختصاته، وينبغي أن يدرك من قبل نفس الفرد لا غير.

تقييم علم النفس الوجودي

قبل التعرّض إلى مباديء علم النفس الوجودي، لابدّ من الرجوع إلى الجذور الفلسفيّة لهذا المذهب في علم النفس ونطرح بعض الآراء والنظريات على بساط البحث لتمحيصها لأنّها لا تخلو من تأثير على مجمل البحوث النفسيّة في هذا المجال.

في البدايّة تستعرض بنوداً من أفكار «كيركجارد» حول نظرته إلى الإنسان والعالم.

فمن ناحية يؤكّد كيركجارد على انّ للإنسان غريزة الخلود والحياة الأبديّة ويريد الهرب من الفناء والعدم ولكنّه عاجز عن ذلك .. وكما نعلم أنّ هذا التفكير يتواءم مع التفكير المادّي الذي يرفض قبول الحياة بعد الموت وعالم الآخرة، أمّا بالنسبة إلى المؤمن بها فلا تشكّل هذه الغريزة أو هذا الدافع النفسي عاملاً للهرب من الموت، لأنّ الروح لا تقبل الفناء والعدم. فلا تعارض حينئذ ولا تهديد أو خوف من العدم، فلا معنى للقول بأنّنا في كلّ لحظة نشعر بالاقتراب من الفناء والعدم ونشغل أنفسنا بالقشور من أجل إخفاء هذا الشعور.

ولكنّ الإنصاف أنّ آراء وأفكار هذا الفيلسوف لا تخلو من قوّة ومتانة خاصة إذا أخذنا بنظر الإعتبار المناخ المادي الذي كان يعيش فيه، ولكن مع الأسف أنّ العمر القصير (45سنة) والمحيط المادّي المتسافل في الحيوانيّة لم يسمحا لهذا الرجل بهدايّة القلوب الحيارى إلى الله، والنفوس المتعطّشة إلى المعنويات.

أصالة الوجود أو الماهيّة

ثمّ إنّ موضوع أصالة الوجود ليس بالجديد في الفلسفة الإسلاميّة، وقد سبق لصدر المتألّهين قبل حوالي أربعمائة عام أن يؤصّل هذا المفهوم في الفلسفة الإسلاميّة بعد أن كان هذا البحث، أي أصالة الوجود أو الماهيّة من مباحث الدرجة الثانية لدى الفلاسفة، وأثبت صدر المتألّهين بالأدلّة القاطعة انّ الوجود هو الأصيل لا الماهيّة، وقد تضمنّت منظومة السبزواري هذا المعنى في أوّل بيت منها:

إنّ الوجود عندنا أصيل*دليل من خالفنا عليل**

وبالرغم من أانّ هذا الموضوع من المواضيع المحوريّة والدقيقة في الفلسفة، إلاّ انّنا نشير إشارة توضيحيّة للمقصود لإرتباطه بموضوعنا، ولنقدّم مثالاً على الوجود والماهيّة، فالبيت مثلاً له وجود وهو تحقّقه وتعيّنه في الخارج، وهذا الوجود للبيت يشترك معه سائر الكائنات فيه، وللبيت ماهيّة، أي حقيقة خاصة تميّزه عن غيره، فإذا قلت: ما هو؟ فقد سألت عن ماهيّة البيت وخصائصه وامتيازه عن غيره من الموجودات. فتقول في الجواب: انّه مكان لسكن الإنسان مثلاً واستراحته.

ولم يكن البحث جدّياً في أنّ أيّهما الأصل، أي أيّهما مصدر الآثار: الوجود أو الماهيّة، لأنّ الظاهر في الحالات العرفيّة أنّ الماهيّة هي الأصل، فالمهندس يخلق في ذهنه صورة البيت الذي يريد بناءه وإيجاده، فهنا سبقت الماهيّة في وجودها الذهني وجود البيت في الخارج، ثمّ انوجد البيت على مقتضى الماهيّة، ولذا قالوا انّ الماهيّة هي الأصل، وقد ذكرنا أنّ الظواهرية مع اشتراكهم في الغايات والمناهج مع الوجوديّة إلاّ أنّهم كانوا يؤكدّون على ما يظهر من وجود الإنسان على أساس انّه هو الحقيقة لا غير، وأنّ الوجود أي وجود الإنسان والأشياء تابع لما يظهر منها من حالات وسلوكيّات.

والصحيح كما ثبت في الفلسفة أنّ الوجود هو الأصل، ويتفرّع على ذلك مقولات ونتائج تطال جوانب كثيرة من الفكر الفلسفي.

والظاهر أنّ الوجوديّة تبنّت هذا الأصل الفلسفي الإسلامي، مع فارق بسيط، وهو أنّ الوجوديّة ترى الأصالة للوجود في الإنسان فقط، حيث تعتبر ذلك من مميزات الانسان عن غيره، ولو رجعنا إلى فلسفة صدر المتألّهين لوجدنا الأصالة للوجود في كلّ موجود على الإطلاق.

ويترتّب على ذلك أنّ القائلين بأصالة الماهيّة يرون أنّ الأشياء تحتاج في وجودها إلى موجد، لأنّ الوجود عارض على ماهيّة الشيء.

فالأصل كانت الماهيات وهي نوع من العدم، ثمّ إنّ الوجود طرأ عليها. أي إنّ الماهيّات كالحيوان الناطق والصاهل والنابح وماهيّة البيت والكرسي التي كانت في العدم ولبست ثياب الوجود، وهذا يعني احتياجها في وجودها إلى علّة، لأنّها لم تكن موجودة وبعد ذلك عرض عليها الوجود، وجميع الفلاسفة المسلمين يستثنون الله تعالى من ذلك باعتباره وجود محض لا ماهيّة له حتّى يقال انّها لبست لباس الوجود فتحتاج إلى علّة وموجد.

ولكن يبقى السؤال المحيّر الذي لعب وجال في أذهان الماديّين انّه لماذا هذا الاستثناء؟ ألم تقولوا انّ كلّ موجود يحتاج في وجوده إلى علّة، والله موجود، فلماذا لا يحتاج إلى علّة؟.

هنا تبرز حقيقة نظريّة صدر المتألّهين في أصالة الوجود، فلا معنى حينئذ للقول بأنّ الأشياء كانت ماهيات ثمّ عرض عليها الوجود حتّى يسأل عن العلّة التي أعطت الوجود للأشياء. بل انّ الذات الحقيقيّة للأشياء هي نحو إستفادتها وإتّصالها بالوجود، فلو وجب أن تكون هناك علّة تفيض على الأشياء الوجود، كانت هذه العلّة هي ذات الأشياء وعينها، لا أمر خارج عنها.

ونصل بعد ذلك إلى حقيقة اُخرى، وهي أنّ هذه الموجودات حتماً تحتاج في وجودها إلى علّة لأنّها حادثة، فلابدّ من ارتباطها واحتياجها إلى غيرها، ولا شيء غير الوجود حتّى يعطيها الوجود سوى العدم، أو الماهيّات قبيل وجودها، ولا يعقل إحتياج الوجود إلى العدم، لأنّه فقر محض، إذاً، فحقيقة الوجود توجب أن يكون غنيّاً وغير محتاج إلى الغير، ويوجب كذلك أن يكون الوجود غير محدود بهذه الماهيات، ومعنى ذلك سيلان الوجود وشموله لجميع الماهيات وهو الغني بالذات، وبالتالي يعني أنّ الوجود يساوي الوجوب، أي عدم الحاجة إلى العلّة.

ومن ذلك اختلط الأمر على سارتر، فعندما رأى أنّ وجود الإنسان هو الأصيل، أراد أن يسلبه الماهيّة حتّى يجعله بدل الله تعالى، وعندما نقرأ ما يقوله عن وجود الإنسان نجد انّه يقول للإنسان بنوع من الاُلوهيّة، أي إنّه بعد أن أنكر وجود الله تعالى للشبهة المتقدّمة بأن تصوّر أنّ الله تعالى له ماهيّة ثمّ عرض عليه الوجود فأنكر وجوده لاستلزامه نفي قانون العليّة وتحقّق موجود بدون علّة، جاء وأنكر الماهيّة للإنسان وقال بأنّه وجود محض وأنّ كلّ ما في العالم إنّما هو مخلوق لمدركات الإنسان وفرع لوجوده ليتخلّص من مسألة الخالق للإنسان، والحال أنّه إذا عكس الأمر كما صنع الفلاسفة المسلمون ونزّه الله تعالى عن الماهيّة لما استلزم أي محذور، لأنّ الوجود المحض لا يحتاج إلى علّة، وبنفس الوقت لابدّ وأن يكون غنياً على الإطلاق وغير محدود في قدرته وعلمه وسائر صفاته، وهذا المعنى لا يردّ على الإنسان، لأنّنا نعلم محدوديّته وفقره وضعفه، فلابدّ من الجمع بين أصالة وجوده، وتضمّنه للماهيّة، وتكون العلّة لوجود الإنسان موجودة في ذاته وحقيقته لا أنّ وجوده عارض عليه من الخارج، والفرق بين وجود الكائنات ووجود العلّة لها، أنّ وجود الكائنات ومنها الإنسان وجود محدود وضعيف ووجود العلّة مطلق وغير محدود كما في مقولة «**الوجود المشكّك**».

وهذا البحث من العسير إستيفاء حقّه بهذا المقدار من البيان، فنوكّل الأمر فيه إلى كتب الفلسفة، وإنّما أردنا الإشارة لذلك فقط.

الأنا المنحصرة بالفرد

يرى كيركجارد وسائر الفلاسفة الوجوديّين أنّ كلّ أنا منفرد في عالم الوجود ولا مثيل لها بين أفراد المجتمع، فكلّ فرد له أنا وذات خاصّة، لأنّ الأصل في الإنسان وجوده، وهذا الوجود يتكامل ويتحوّر ويزداد في كلّ لحظة وكلّ عمل أو قول يصدر من الفرد، فعندما تتعلّم لا يعني انّ صفة من صفاتك قد زادت أو تكرّست، بل أنّ وجودك قد ازداد، فلهذا لا يشترك إثنان في هيئة الوجود.

وهذا المعنى أيضاً طرحه صدر المتألّهين بعنوان أنّ الإنسان لا يعتبر نوع واحد من أنواع الحيوان وهو الحيوان الناطق، بل انّ كلّ فرد من أفراده نوع على حدة وإن كان متماثلاً في الشكل والصورة. لأنّ الهيئة الباطنيّة للإنسان تتغيّر بتوارد الأعمال والأقوال والأفكار عليها، ويورد قوله تعالى: (**وإذا الوحوش حشرت**)كشاهد على انّ الإنسان يوم القيامة يحشر على حقيقته، فبعض كهيئة الوحوش، وآخرون على هيئة الكلاب والقردة، وفئة وهم المؤمنون على هيئة الإنسان، وتصرّح بهذا المعنى روايات شريفة أيضاً.

وعلى أي حال، فالإنسان في ذاته يمكن تنويعه إلى أنواع بعدد أفراده، بخلاف الحيوان الذي يشترك أفراد كثيرون في نوعيّة واحدة، فالكلاب مثلاً على كثرة أفرادها تشترك في نوع الكلبيّة، أي إنّ كلّ كلب لا يختلف في كلبيته عن الكلاب الأُخرى وانّ اختلف في صفات عرضيّة من الحجم واللون والشكل والحرفة (كلب الصيد، أو الرعي، أو الحراسة ..)، فلا يقال عن أحدها أنّه أكثر كلبيةً من الآخر، أو أنّ حقيقته الكلبيّة أقوى من الثاني. ولكن الإنسان يختلف في حقيقة إنسانيته مضافاً إلى اختلاف الأفراد في الاعراض، فتقول انّ إنسانيّة المجاهدين أو المؤثرين أكثر من غيرهم.

إلى هنا المسألة واضحة لا غبار عليها، ولكن ما يؤخذ على الوجوديّة القول بالتباين المطلق وعدم وجود أوجه للإشتراك، في حين أنّ هذا المعنى خلاف الضرورة القاضيّة باشتراك الناس جميعاً في فطرة مشتركة وإدراك عقلي واحد للبديهيات العقليّة، فلا أحد من أفراد البشر يشكّ في القضايا الرياضيّة «1 + 1 = 2» أو يشكّ في حسن العدل وقبح الظلم ومسائل من هذا القبيل، ومن ذلك نعلم وجود عنصر مشترك بين هذه الأنواع الكثيرة لأفراد الإنسان بشكل لا يتنافى مع الادّعاء المسبق في صياغة الأنا لكلّ فرد من الأفراد مختصة ومنحصرة به، وهذا المعنى يتلاءم مع ما سوف نتعرّض إليه في المدرسة الإسلاميّة من وجود روح مشتركة في جميع أفراد البشر بالرغم من اختلاف الذوات الفرديّة وتباينها، وهذه الروح المشتركة هي الأنا الحقيقيّة لدى كلّ فرد من الأفراد، وانّ الأنا الفرديّة ما هي إلاّ نفس مجازية وإعتباريّة ووجودها مقتبس من وجود الآخرين.

الوجوديّة تعتبر هذه الأنا الفرديّة هي الحقيقيّة، وسائر التعلّقات لها والحالات والعناوين الطارئة عليها أنا مجازية لابدّ من التخلّص منها والعودة إلى الأنا الحقيقيّة التي لا تقبل أي صفة أو عنوان، بل هي كالماء المطلق العديم اللون والطعم والرائحة، وهذه تتمثّل في الوجود الحقيقي للإنسان بعيداً عن التعلّقات الماديّة والعناوين الوهميّة المكتسبة من الإجتماع.

حريّة الإختيار والدين:

رأينا فيما سبق من نظريات علماء النفس انّها تنحو بشكل أو بآخر منحى الجبر في أفعال الإنسان سواء كان جبر من الداخل كما في جنسيّة فرويد وعقدة الحقارة لآدلر، أو خارجيّة كما في السلوكيّة وشرطيّة بافلوف، إلاّ انّنا نجد في الوجوديّة نقاط إيجابيّة في هذا المجال منها التأكيد على حريّة الإنسان واختياره، حيث يؤكّد سارتر «إنّ كيفيّة وجود الإنسان مرتبط باختياره وإنتخابه هو، فإذا سعى للفرار من هذه الحريّة والاختيار فانّه سيتعرّض للاضطراب والحيرة واليأس» ولكن سارتر يحبط هذه الحسنة بقوله إنّ الإيمان بالله والإلتزام الديني يتنافى مع هذه الحريّة، ويعتقد بأنّ الدين يعني سلب حريّة الإنسان الذاتيّة، لأنّ الإعتقاد بالله يعني الإرتباط بالله، والإرتباط بأيّ شيء يتنافى مع حريّة الإنسان وخاصة أنّ الإرتباط بالله فوق جميع ألوان الارتباطات لما يقترن مع الإلتزام الخلقي العميق.

ثمّ انّ الإيمان بالله يعني الإيمان بالقضاء والقدر، والإيمان بأنّ علم الله الأزلي سابق لوجود الإنسان، فالله يعلم بماهيّة الإنسان وماذا سيكون في حال وجوده، وهذا يعني أنّ الماهيات متقدّمة على الوجود، وهذا ينافي أصالة الوجود من جهة، وينافي حريّة الإنسان من جهة اُخرى، لأنّ القضاء والقدر يعني الجبر. وبما أنّه آمن بحريّة الإنسان، فلا يمكنه القبول بوجود الله.

وبطلان هذا الكلام سافر وان ارتدى ثياب البرهان، لأنّ الإيمان بالقضاء والقدر كما أثبته الفلاسفة المسلمون في كتبهم العقائدية لا يتنافى إطلاقاً مع حريّة الإنسان، والبحث في هذا الصدد واسع وعميق يمكن تحصيله من مظّانه، وبكلمة واحدة: إنّ الله يعلم بالحوادث المستقبليّة وقضى أن تكون حياة هذا الفرد من الناس أن تكون بهذه الكيفيّة باختياره، أي إنّه تعالى يعلم انّ هذا العبد سيختار في اليوم الكذائي هذا العمل أو يرتكب ذلك الذنب باختياره، ولا مجال لتفصيل أكثر.

أمّا ما ذهب إليه من أنّ الإرتباط بالله يسلب الإنسان حريّته وأنّ الدين يعني مصادرة حريّة الإنسان، فهو أوّل الكلام: لأنّ الإيمان بالله على العكس تماماً من ذلك، حيث انّه يحرّر الإنسان من التقيّد والإرتباط بالنوازع البدنيّة والشهوات الماديّة والميول الدنيويّة الكثيرة، فالإنسان دائماً يعيش جواذب كثيرة ومتنوعة كلّ واحد منها يقيّد حريّته ويحدّد من إختياره، والطريق الوحيد للخلاص من كلّ هذه العلائق والروابط المضادّة للحريّة هو الإيمان بالله.

أمّا كون تلك التعلّقات مضادّة لحريّة الإنسان ومتباينه مع وجوده فإنّ الإنسان إذا ارتبط بشيء كالمال والثروة مثلاً، فانّه سوف يغفل من ذاته بنفس المقدار، فيتحوّل إلى موجود غافل عن ذاته، وقد تقدّم من أوّل أوّليات الوجوديّة أن يعيش الإنسان مدركاً لوجوده، ويعتقد بأنّ وجوده ذو قيمة، ولذا كانت الحريّة ذات قيمة لأنّها تؤكّد في الإنسان وجوده بعد تحرّره من الجواذب والمتعلّقات، والإنسان الذي يطلب الثروة أو المقام الإجتماعي لا يلتفت لسائر القيم الإنسانيّة، ويتحوّل حبّ الثروة والمقام إلى قيم على حساب وجوده وحريّته، أي أنّه يكون أسيراً لتلك القيم المجعولة والوهميّة على حساب القيم الحقيقيّة التي منها حريّته الذاتيّة.

وأمّا أانّ التعلّق والإرتباط بالله لا يتنافى مع حريّة الفرد، فمنشأ الخطأ في نظريّة سارتر هذه أنّه حسب الإرتباط بالله إرتباطاً بالغير، في حين أنّ الله تعالى لا يصحّ أن نقول عنه انّه شيء منفصل عن مخلوقاته حتّى يكون غيراً، وقد تقدّم في نظريّة الحكماء المسلمين في أصالة الوجود أنّ الوجود الحقيقي لكافّة الموجودات هو الله تعالى، وأنّ المخلوقات ليست سوى ظلال للوجود المقدّس، فوجود الإنسان وسائر المخلوقات في العالم إنعكاس لوجود الله تعالى إذا صحّ التعبير، ولهذا يقرّر القرآن الكريم حقيقة هامّة، وهي أنّ الغافل عن ذكر الله غافل عن نفسه الحقيقيّة أيضاً، وانّ من يذكر الله تعالى فهو ذاكر وملتفت إلى نفسه:

(نسوا الله فأنساهم أنفسهم)[97].

فهناك ملازمة تكوينيّة بين نسيان الله ونسيان النفس، ومفهومها أنّ الذاكر لله تعالى ذاكر لنفسه أيضاً.

ثمّ أنّ الإنسان غير ثابت في وجوده، بل هو دائم الحركة والتكامل كما تقرّره الوجوديّة أيضاً، ولابدّ في حركته هذه أن يسير من النقص إلى الكمال، فالسير نحو الكمال لا يعتبر منافياً لوجود الإنسان ومضادّاً لحريّته، لأنّ معنى ذلك أن نقول بوجوب تحرّر الفرد من كلّ شيء حتّى من ذاته وحريّته، لأنّ الحريّة كمال للإنسان كما يؤكّد عليه الوجوديون، والسير نحو تأصيل الحريّة في الوجود الشخصي لا يمكن أن يتنافى مع حريّة الشخص، وإلاّ لزم نفي الشيء لنفسه والتناقض في الفكرة والأطروحة.

ونخلص من هذا الكلام إلى أنّ السير نحو الله تعالى هو سير الإنسان نحو كماله، فماذا قلنا انّ هذا السير يتنافى مع حريّة الإنسان، فانّ ذلك يعني الرضا بالوضع الفعلي الناقص، ويعني الجمود وعدم الحركة، وحينئذ لا تنفع الحريّة، لأنّ الحريّة تؤتي ثمارها حينما يتحرّك الإنسان ويواجه عوائق في طريقه وقيود في حركته فتأتي الحريّة لتطلقه من أسر هذه القيود.

وبعبارة اُخرى، إنّ الكمال على نوعين: كمال هدف، وكمال وسيلة، والحريّة للإنسان كمال من النوع الثاني، أي كمال وسيلة، فليس الهدف من حياته أن يكون حرّاً، بل يجب أن يكون حرّاً ليصل إلى كمالاته ويحقّق ما له في القوّة إلى عالم الفعل، لأنّ الحريّة تعني حريّة الإختيار، والإنسان من بين سائر الموجودات يتميّز بأنّ له قابليّة إنتخاب الطريق، فهو الذي يختار طريقه، بل يختار وجوده وكيفيّة هذه الوجود له، فهل انّه بمجرّد أن يشعر بالحريّة يصل إلى هدفه وكماله، أو أنّه حرّ ومختار لكي ينتخب الطريق الذي يوصله إلى كماله ويحقّق له وجوده الأكمل؟

ثمّ إنّ سارتر في مسألة اللاهدفيّة من وجود الإنسان والعالم يشير إلى معنىً دقيق، ويمكن الإستفادة منه على عكس مراده، أي في إثبات وجود الله تعالى، وذلك لأنّه يقول بأنّ الفرض الوحيد الذي يمكن معه تصوير الهدفيّة لوجود الإنسان والعالم ونرى لهما معنىً ومعقوليّة أن نقول بوجود الله، وبما أنّ الله غير موجود، فهذا يعني أنّ وجود الإنسان والعالم عبث في عبث.

---

(97)

الذي نريد قوله في هذا الصدد هو انّه من غير المعقول أن تكون للأجزاء غاية وهدف ولا يكون ذلك للكلّ، فالعين لها غاية وهي الإبصار، واليد لها هدف ومعنى وهو أن يستعين بها الإنسان في كسبه وعمله ودفاعه عن نفسه، والقدم لها غاية كذلك، وهكذا كلّ جزء وكلّ عضو من أعضاء الإنسان، فكيف يكون كلّ الإنسان في هذه الحالة عديم الغاية والهدف؟ وهل يعقل أن تكون لأجنحة الطائرة هدف، واطاراتها هدف، ومحرّكاتها هدف، وكل جزء من أجزائها مهما كان صغيراً له غاية وهدف، ولا يكون للطائرة هدف وغاية؟

وهكذا لو ألقينا نظرة على العالم وما فيه من شمس وقمر ونجوم وامطار وأشجار وجبال وحيوان وغيرها فنجد أنّ لكلّ واحد منها غاية أو غايات مفيدة وضروريّة، فكيف يكون كلّ العالم عبثاً لا معنى له؟ واذا ثبت أن للانسان والعالم هدف وغاية فلا معنى حينئذ لانكار وجود الله.

* * *

نهاية الجزء الأوّل